

# ΔΕΡΤΙΟ ΒΙΒΛΙΚΩΝ ΜΕΡΕΤΩΝ

Τόμος 7ος, Νέα Σειρά, Ιανουάριος - Ιούνιος 1988, Έτος 17

## ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Σάββα Αγουρίδη, Μύθος - Ιστορία - Θεολογία (Ανάλυση Περικοπών από τα κεφ. 1 - 11 της Γενέσεως) (συνέχεια) .....	5
Γεωργίου Γρατσέα, Το πρόδολημα IV,5 των Συμποσιακών του Πλουτάρχου στο πλάισιο των χρόνων της Καινής Διαθήρης .....	21
Πρωτοπρεσβ. Ιωάννου Σκιαδαρέση, Γένεση και Αποκάλυψη .....	48
Βιβλιογρίσεις .....	61
Νεκρολογία .....	69



ΕΚΔΟΣΕΙΣ  
«ΑΡΤΟΣ ΖΩΗΣ»  
ΑΘΗΝΑ

## ΔΕΛΤΙΟ ΒΙΒΛΙΚΩΝ ΜΕΛΕΤΩΝ

ΕΕαμηνιαία έκδοση έρευνας Παλαιάς και Καινής Διαθήκης

Εκδότης: 'Ιδρυμα «Αρτος Ζωής»

(Λεωφ. Κηφισίας, Στάση Παραδεισος, Χαλάνδρι, Αθήνα)

Διοικητικό Συμβούλιο: Σ. Αγουρίδης, Γ. Κωσταράς, Χ. Κωνσταντινίδης,  
Ι. Σεργύπουλος, Α. Ρουμελιώτης, π. Μ. Καρδαμάκης, Γ. Ρηγόπουλος

Τηεύθυνος Εκδόσεως:

Καθηγ. Σ. Αγουρίδης, Ευφράνορος 12, Αθήνα, 11635

Εκδοτική Επιτροπή: Σ. Αγουρίδης, Π. Βασιλειάδης,  
Ι. Γαλάνης, Ι. Καραβιδόπουλος, Γ. Ρηγόπουλος

'Αρθρα, μελέτες, ανακοινώσεις, διδυλοκρισίες, διβλία, περιοδικά και αλλα-  
γές διευθύνσεων να στέλνονται στον Καθηγητή Σ. Αγουρίδη.

Τα χειρόγραφα πρέπει να είναι δαχτυλογραφημένα και να μη υπερβαί-  
νουν το ένα τυπογραφικό φύλλο (16 σελίδες).

Οι συγγραφείς έχουν ακέραιη την ευθύνη των απόψεών τους

Απαγορεύεται η μετάφραση, αναδημοσίευση ή φωτομηχανική ανατέτωση  
οποιουδήποτε κειμένου του περιοδικού χωρίς την έγκυρη του Δ. Συμβουλίου.

Οι συνδρομές αποστέλλονται με επιταγή στον κ. Σ. Αγουρίδη στην παρα-  
πάνω διεύθυνση.

Ετήσια συνδρομή: εσωτερικού Δρχ. 400

εξωτερικού \$ 10

Τιμή τεύχους Δρχ. 200

Copyright (c) «ΑΡΤΟΣ ΖΩΗΣ»

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΔΕΛΤΙΟ ΒΙΒΛΙΚΩΝ ΜΕΛΕΤΩΝ

Τόμος 7ος, Νέα Σειρά, Ιανουάριος - Ιούνιος 1988, Έτος 17



Хто подієв та, засідкою д. Григорія, сине, що йому сподівається  
которі таємністю, якою присвоїв усіх Абінди в землю  
їхніх патріархів, якою обласнив їхніх нащадків, якою було. Нарешті  
которі таємністю, якою обласнив їхніх нащадків, якою було. Нарешті  
**ПЕРИХОМЕНА**

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Περικοπών από τα κεφ. 1 - 11 της Γενέσεως) (συνέχεια) . . . . .	5
Γεωργίου Γρατσέα, Το πρόβλημα IV,5 των Συμποσιακών του Πλουτάρχου στο πλαίσιο των χρόνων της Καινής Διαθήκης	21
Πρωτοπρεσβ. Ιωάννου Σκιαδαρέση, Γένεση και Αποκάλυψη	48
Βιβλιοκρισίες . . . . .	61
Νεκρολογία . . . . .	69



## ΜΥΘΟΣ – ΙΣΤΟΡΙΑ – ΘΕΟΛΟΓΙΑ

(Ανάλυση Περικοπών από τα κεφ. 1-11 της Γενέσεως)

### ΚΕΦΑΛΑΙΟ Ε'

#### Ο ΠΥΡΓΟΣ ΤΗΣ ΒΑΒΕΛ (Γεν. 11,1-9)

(Συνέχεια του προηγουμένου)

#### Σά 66 α Αγούριδη

Στα αρχικά της κεφάλαια η Γένεση αναφέρεται στην αρχέγονη ιστορία της ανθρωπότητας πριν αρχίσει με τον Αβραάμ η αφήγηση περί των πατριαρχών του εθραϊκού λαού ως λαού του Θεού. Η αρχέγονη ιστορία του κόσμου κατακλείεται με τη διήγηση για τον Πύργο της Βαβέλ, για τη σύγχυση στη γλώσσα των ανθρώπων, για τη διασπορά τους έτσι πάνω στη γη και για τη δημιουργία των διαφόρων εθνών. Μετά την αφήγηση για την Πτώση των Πρωτοπλάστων (κεφ. 3), για το φόνο του Κάιν από τον Άβελ (κεφ. 4), για την Πτώση των Αγγέλων (κεφ. 6), για τον Κατακλυσμό του Νώε (6,5-9,17), η αρχέγονη ιστορία καταλήγει, μετά από ένα κατάλογο των Εθνών, στα περί καταστροφής του Πύργου της Βαβέλ (11,1-9). Μπορεί να πει κανεὶς πως η θρησκευτική διδασκαλία των κεφ. 1-11 της Γένεσης περί της αρχέγονης ιστορίας της ανθρωπότητας έχει έντονα τραγικό χαρακτήρα, αφού καταλήγει στη διαίρεση και διασπορά της ανθρωπότητας και στην έκπτωσή της, κατά συνέπεια, στην ειδωλολατρεία έτσι αναδεικνύεται με ιδιαίτερη σαφήνεια η έννοια της εκλογής του Ισραήλ ως λαού του Θεού ανάμεσα από όλα τα έθνη που δημιουργήθηκαν μετά την καταστροφή του Πύργου της Βαβέλ. Αυτά δηλώνονται με την εκλογή του Αβραάμ και, στη συνέχεια, με την αφήγηση περί των πατριαρχών του Ισραήλ.

Μετά την αφήγηση περί του Κατακλυσμού (6,5-9,17) εισάγεται, πιθανώς από κάποια άλλη περί του Νώε πηγή του Γιαχβιστή, παράδοση περί του Νώε ως καλλιεργητή της αμπέλου και περί της διαφθοράς που επέφερε στα ήθη των ανθρώπων η άμετρη χρήση του οίνου. Το επεισόδιο με τον Χαμ, πατέρα του Χαναάν, που είδε τον πατέρα του γυμνό καθώς κοιμόταν μεθυσμένος, αθεί τον Νώε να ευλογήσει τον Σημ και τον Ιάφεθ, και να καταραστεί τον Χαμ, ο οποίος, ας σημειωθεί, μετά το 1500 π.Χ. περίπου, εμφανίζεται στην ιστορία του Ισραήλ ως ο κατ' εξοχήν εχθρός του, καθώς οι ιαραηλιτικές φυλές θα αγωνιστούν να απωθήσουν τους Χαναναίους από την Παλαιστίνη και να καταλάβουν αυτοί τη χώρα για τον εαυτό τους, σαν κληρονομιά τους. Με αφετηρία την αναφορά στους τρείς γυιούς του Νώε, ο συνθέτης της Πεντατεύχου παραθέτει το συμπίλημα δύο καταλόγων εθνών, που όλα Εεπήδησαν από τους τρείς γυιούς του Νώε. Ο ένας

κατάλογος προέρχεται, καθώς φαίνεται, από τον Ιερατικό Κώδικα (P), κι ο άλλος από τον Γιαχιβιστή (J).\*

Οι κατάλογοι αυτοί θέλουν να δηλώσουν την εβραϊκή άποψη πως τα γνωστά έθνη συνδέονταν μεταξύ τους ως προς την προέλευση, και πως ο Ισραήλ, ειδικά, κατέχει μια εξέχουσα θέση μεταξύ τους. Ο εκδότης δηλαδή της Πεντατεύχου θεωρεί αναγκαίο, πριν αρχίσει την αφήγηση για τους γενάρχες του Ισραήλ, να πει κάτι για τη δημιουργία των διαφόρων εθνών, για την αρχέγονη αδιαίρετη ανθρωπότητα, και να διατυπώσει με όλη τη δυνατή σαφήνεια την εκλογή του Ισραήλ από το Θεό ανάμεσα από όλα τα έθνη. Έτσι εντελώς φυσικά έρχεται να μιλήσει για το γένος του Σημ, και αμέσως παρακάτω για τον ιδιαίτερο κλόδο αυτού του γένους, για την οικογένεια του Θάρα (11,27 ε.Ε.), δηλαδή για την οικογένεια του Αβραάμ.

Δεν θα ασχοληθούμε εδώ με τους καταλόγους των εθνών ειδικά. Γενικά όμως παρατηρείται πως μερικές φορές το όνομα του γενάρχη κάποιου έθνους δεν είναι το όνομα ενός πραγματικού ατόμου αλλά κάτι αντιπροσωπευτικό του λαού (π.χ. Mizrajim, Ludim, Anamim κ.ά.), ή έχει σχέση με κάποιο τόπο (Tarshish, Zidon, Ophir κ.ά.). Η με κάποιο εθνικό όνομα (Ιεβουσαίοι, Αμοραίοι κ.ά.). Σε άλλες περιπτώσεις ονόματα εθνών δεν ήταν δυνατό να παραχθούν από τα ονόματα των γνωστών γεναρχών τους. Υπάρχουν έθνη και φυλές\* γι' αυτό εκ των υστέρων βρέθηκαν φανταστικοί γενάρχες για να παρουσιάσουν μ' ένα τρόπο γραφικό τη σχέση τους προς τα άλλα έθνη. Είναι περιεργό, ακόμη, ότι μερικά έθνη που από οποιαδήποτε άλλα συνδέονται στενά με τους Εβραίους δεν αναφέρονται (σκόπιμα;) στους καταλόγους ενώ τα βρίσκουμε στην αφήγηση της Πεντατεύχου παρακάτω (Μωαβίτες, Αμωνίτες, απόγονοι του Nahor, της Χετούρας, οι Εδωμίτες, οι φυλές των Ιαμαηλιτών). Άλλα έθνη μένουν έξω από τον κατάλογο ως ασήμαντα, όπως π.χ. οι Νέγροι της Αφρικής, τα έθνη της Ευρώπης, οι Κινέζοι, οι Ινδοί, οι λαοί της Αυστραλίας και της Αμερικής, καθώς και των νήσων του Ειρηνικού, απλούστατα γιατί ήσαν τελείως άγνωστα στους Εβραίους συγγραφείς. Κι αν γνώριζαν κάποια από τα μακρινά έθνη, αυτό έγινε εξαιτίας κάποιου πολέμου ή οφείλονταν στο εμπόριο (περισσότερα βλ. Driver, ο.π., σελ. 112-113). Είπαμε όμως πως δεν θα ασχοληθούμε με τα προβλήματα που θέτει ο κατάλογος των εθνών, γιατί αυτά ούτε λίγα είναι ούτε εύκολα. Κάνουμε μόνο κάποιες γενικές παρατηρήσεις.

Ο γεωγραφικός ορίζοντας των καταλόγων είναι περιορισμένος.

\* Η συνήθης κατανομή των στίχων κατά πηγή έχει ως εξής: P: τα 2-5 6 ε.Ε.: 20-22 ε.Ε.: 31-32 / J: 16(;) 8-12 13 ε.Ε.: 15-19 21 25-30. Για τους στίχους 9: 16-18α και 24 η κρατούσα γνώμη είναι ότι πρόκειται για μεταγενέστερες παρεμβολές. Βλ. σχετικώς Skinner, ο.π., σελ. 188,189.

ιδιαίτερα αυτός που αποδίδεται στον J. Βέβαια, και οι δύο κατάλογοι χωρίζουν το ανθρώπινο γένος σε τρία τμήματα, αφού ο Νώε είχε τρεις γυιούς. Τα έθνη που ανήκουν σε κάθε τμήμα αντιπροσωπεύονται στον κατάλογο με κάποιο αρχέγονο πρόγονο. Έται από μια αρχέγονη οικογένεια προήλθαν όλες οι επιμέρους οικογένειες των εθνών σε κάθε τμήμα. Ο τρόπος αυτός παρουσίασης της γενέσεως των εθνών ήταν συνήθης στην αρχαιότητα. Και στη θεολογία ο τρόπος αυτός είναι συμπαθής, αφού έται όλα τα έθνη είναι τελικά παρακλήδια και κλάδοι ενός μεγάλου δέντρου — μιας κοινής για όλους οικογένειας. Το ίδιο ισχύει για τις φυλές σε σχέση με το έθνος<sup>1</sup> τα μέλη μιας φυλής ονομάζονταν «γυιοί» και «θυγατέρες» κάποιου φύλαρχου<sup>2</sup> ο σύνδεσμος των αρχηγών των φυλών προς ένα κοινό γενέρχη δημιουργεί την εθνική ενότητα. Αυτό π.χ. βλέπουμε στον Ιαραήλ. Στον ίδιο εικονισμό υπάγονται φυλές, έθνη, ανθρωπότητα. Η σύγχρονη εθνολογία δίνει, βέβαια, άλλη εικόνα για το ίδιο θέμα, αλλά αυτό δε μας ενδιαφέρει εδώ. Η παρατήρησή μας εδώ αφορά στον ορίζοντα τού καταλόγου του J. Εκτείνεται, καθώς φαίνεται, προς ανατολάς μέχρι την Ασσυρία και Βαβυλωνία<sup>3</sup> προς δυσμάς μέχρι τη Λιβύη και τη νότια παραλία της M. Ασίας<sup>4</sup> προς βορρά μέχρι τους Χεττίτες και τους Φοίνικες<sup>5</sup> προς νότο μέχρι την Αίγυπτο και την Αραβία. Ο Ιερατικός Κώδικας (P) προσθέτει στα βόρεια έθνη την Αρμενία και τη Μηδεσία, στα ανατολικά το Ελάμ, στα νότια τη Νουβία, και στα δυτικά όλη την παράκτια Μεσόγειο. Κριτήρια της διακρίσεως μεταξύ των εθνών πρέπει να ήσαν το χρώμα, η γλώσσα και η φυλετική καταγωγή. Ο εκτός των ορίων αυτών κόσμος είναι σαν να μην υπάρχει. Γενικά, τα τέκνα του Ιάφεθ αντιπροσωπεύουν τον βορρά και τη δύση, τα τέκνα του Χαμ τον νότο και τα τέκνα του Σημ την ανατολή. Η θέση του Χαναάν, γυιού του Χαμ, είναι αθέβαιη γεωγραφικά, γιατί ιστορικές και πολιτικές προκαταλήψεις πρέπει ως προς αυτόν να έχουν επηρεάσει τη σύνθεση αυτών των καταλόγων. Καταλαβαίνει κανείς π.χ. γιατί ο Χαναάν, σύμφωνα με τις ευλογίες και τις κατάρες του Νώε, «θα γίνει κατεξοχήν δούλος των αδελφών του» (Γεν. 9,24)<sup>6</sup> έτοι πρέπει να δεχθούμε την έννοια και της ακόλουθης ερμηνείας του Ιάφεθ: «Είθε ο Κύριος να πληθύνει τον Ιάφεθ και να κατοικήσει στις σκηνές του Σημ. Άλλα ο Χαναάν να είναι δούλος του» (στιχ. 27).

Το κείμενο Γεν. 11,1-9 συνδέει δύο διαφορετικά θέματα από παραδόσεις που, κατά τον von Rad, ο ι. σ. θαρραλέα αναλύει και αναμορφώνει και τελικά ενσωματώνει σε μια σύνθετη μορφή: πρόκειται για την αιτιολογική εέλγηση της υπάρξεως τόσων Εέννων γλωσσών αφενός, και αιφετέρου για τη σωστή εέλγηση του ονόματος Βαβέλ με αναφορά στην ανέγερση ενός Πύργου που προκάλεσε τη θεία οργή και έφερε συνακόλουθα τη σύγχυση μεταξύ των ανθρώπων, τη δια-

απορά και την αποξένωσή τους. Έτσι ενσωματώνονται παραδόσεις του P. στις κύριες ιδέες της αρχέγονης ιστορίας του J.: «Έδωσε περισσότερη προσοχή στον εσωτερικό θεολογικό προσανατολισμό της παρά στην ακριβή εναρμόνιση των λεπτομερειών» (von Rad, o.p., σελ. 144).

Κατά την αφήγηση της περικοπής 11,1-9 οι άνθρωποι, δηλαδή η ανθρωπότητα ολόκληρη, ήλθαν, μετά τον Κατακλυσμό, στην κοιλάδα Shinar. Εκεί χτίζουν μια πόλη και ένα Πύργο - μνημείο της επιδειότητάς τους, με σκοπό να μείνουν ενωμένοι σ' ένα κοινό ιδανικό, να μη διασπαρούν πάνω στη γη και για να αφήσουν όνομα στους μεταγενέστερους. Ο Θεός όμως τιμωρεί την υπεροψία τους επιφέροντας σύγχυση στη γλώσσα τους έτσι που δεν μπορούσαν πια να καταλάβουν ο ένας τον άλλο, διασκορπίστηκαν σε όλα τα μέρη της γης και απόχθησαν διάφορες θρησκευτικές παραδόσεις: έτσι στην πόλη, όπου ο Πύργος, δόθηκε το όνομα Βαβέλ (= η πύλη του ουρανού) από συσχετισμό με τη λέξη βάβαλ = συγχέω.

Η αφήγηση αυτή δεν έχει οποιαδήποτε αξία για τον ιστορικό. Αν ως χρονολογία του Κατακλυσμού πρέπει να δεχθούμε κατά το εβραϊκό κείμενο το έτος 2501 π.Χ. (κατά τους Ο' το έτος 3066 π.Χ.), ας ληφθεί υπόψη πως σήμερα κατέχουμε αρχαιότερα δείγματα ανθρώπινων γλωσσών, από περιοχές μάλιστα όπως η Αίγυπτος, η Ασσυρία και η Βαβυλωνία. Έπειτα, ενώ η β. δ. αποδίδει στη διαφοροποίηση των γλωσσών τη διαφοροποίηση των εθνών, στην πραγματικότητα πρέπει να συνέβει ακριβώς το αντίστροφό. Η β. δ. αγνοεί την πολύ παλαιότερη ηλικία του ανθρωπίνου γένους επί της γης και την ευρύτατη κατανομή του με έντονες φυλετικές χαρακτηριστικές διαφορές. Η περικοπή 11,1-9 επιχειρεί μέσα από την εβραϊκή λαϊκή παράδοση να εξηγήσει την ποικιλία των γλωσσών στον κόσμο. Παρόλη της όμως την απλοϊκότητα, που σε ορισμένα σημεία εγγιζεί πολυθεϊστικές εκφράσεις («δεύτε και καταβάντες συγχέωμεν...»), στο σύνολό της η αφήγηση αυτή τονίζει τα όρια του ανθρώπου και την αναμφισβήτητη κυριαρχία του Γιαχβέ επί της ανθρωπότητος. Ο πληθυντικός «... ας κατεβούμε κι ας φέρουμε σύγχυση...» εξηγείται όπως και ο πληθυντικός «ποιήσωμεν άνθρωπον κατ' εικόνα ημετέραν...» στο Γεν. 1,26. Σε δ.τι αφορά την αρχική γλώσσα των ανθρώπων, υπάρχουν ποικίλες θεωρίες μέχρι σήμερα. Από Πατέρες της Εκκλησίας πάντως, όπως και από κάποιους νεώτερους ερευνητές, ως αρχική γλώσσα εκλαμβάνονταν η εβραϊκή καθώς όμως παρατηρεί ο Driver, ήδη η αραβική, από πολλές απόψεις, εμφανίζεται ως πιο αρχέγονη γλώσσα σε σχέση με την εβραϊκή (o.p. σελ. 133-134).

Τα δύο, λοιπόν, κέντρα της περικοπής 11,1-9 είναι το όνομα Βαβέλ και η σύγχυση των γλωσσών αφενός, και αφετέρου η παράδοση

περί ενός ερειπωμένου Πύργου, που η μνήμη του είχε συνδεθεί με τη διασπορά του ανθρώπινου γένους. Το πρώτο θέμα αιτιολογεί το πότε, πού και για ποιό λόγο διαφοροποιήθηκαν οι γλώσσες και διασπάρθηκαν οι άνθρωποι. Καθόλου παράξενο που η αιτιολογική αυτή εξήγηση συνδέθηκε με τη Βαβυλώνα, πόλη περήφανη για την αρχαιότητά της, με κομμοπολιτικό πληθυσμό, την ανάμιξη των γλωσσών και των Θεών μέσα στα τείχη της. Στο δεύτερο θέμα διατηρείται μια νομαδική σημιτική παράδοση που συνδέεται με κάποιο βαβυλωνιακό zikkurat σε κατάσταση ερειπώσεως, πριν από οποιαδήποτε μεταγενέστερη ανοικοδόμησή του. Η καταστροφή αυτού του Πύργου, τυλιγμένη μέσα σε αρχαίους θρύλους, συνδέθηκε από σημίτες νομάδες με την άποψη περί θείας τιμωρίας της ανθρώπινης υπεροψίας και περί διασποράς των ανθρώπων πάνω στη γη.

Ο Gunkel επρότεινε ποιά θα μπορούσαν να ήσαν τα δύο κείμενα των αρχικά διαφορετικών παραδόσεων, που στη Γένεση ενώθηκαν και αποτέλεσαν μία.

A. Το κείμενο περί Βαβέλ.  
Και συνέβη, όταν όλος ο κόσμος είχε μία γλώσσα και τις ίδιες λέξεις, και είπαν τότε ο ένας στον άλλο: Εμπρός, ας φτιάξουμε πλίνθους και ας τους ψήσουμε καλά. Και είπαν: Εμπρός, ας χτίσουμε μια πόλη, και ας κάνουμε όνομα (μνημείο) για μας τους ίδιους. Και είπε ο Κύριος: Ιδού, αυτοί είναι λαός και έχουν όλοι την ίδια γλώσσα· εμπρός, ας κατεβούμε και ας φέρουμε τέτοια σύγχυση στη γλώσσα τους, ώστε να μην καταλαβαίνουν ο ένας τη λαλιά του άλλου, ώστε να πάψουν να χτίζουν την πόλη. Για το λόγο αυτό ονομάστηκε αυτή «Βαβέλ» (σύγχυση), γιατί εκεί ο Κύριος έφερε σύγχυση στη λαλιά όλου του κόσμου.

B. Το κείμενο για τον Πύργο.  
Και όταν αυτοί μετανάστευσαν από την ανατολή, ανακάλυψαν πεδιάδα στη γη Σινάρ, και εγκαταστάθηκαν εκεί. [Και είπαν: Ας χτίσουμε] πύργο που η κορυφή του να φθάνει τον ουρανό, μήπως διασπαρούμε πάνω σ' όλη την επιφάνεια της γης. Και είχαν πλίνθους αντί για πέτρα και όσφαλτο αντί για πηλό. Και κατέβηκε ο Γιαχβέ να δει τον πύργο που είχαν χτίσει οι γυιοί των ανθρώπων. [Και είπε...] και αυτό δεν είναι παρά η αρχή του εγχειρήματός τους και τώρα δεν θα δυσκολευτούν να πράξουν ο,ιδήποτε αποφασίσουν. Έτσι ο Κύριος τους διασκόρπισε πάνω στην επιφάνεια όλης της γης. [Γι' αυτό το λόγο ονομάσθηκε ο Πύργος «ΡιΞ» (Διασπορά), γιατί από εκεί ο Κύριος τους διασκόρπισε επάνω στην επιφάνεια της γης.

Βέβαια, μια τέτοια αντίληψη για την περικοπή 11,1-9 δεν εναρμονίζεται προς τις παραδόσεις του J. στο κεφ. 10, όπου η διασπαρά της ανθρωπότητας δεν αποτελεί τιμωρία από τον Θεό αλλά το αποτέλεσμα φυσικής πορείας μεταναστεύσεων, ούτε το χτίσιμο της Βαθέλ διακόπτεται από το Θεό, και η πόλη εμφανίζεται ήδη χτισμένη. Ούτε, βέβαια, με τη γενεά του Κατακλυσμού μπορεί το κείμενο 11,1-9 εύκολα να συνδεθεί, αφού το χτίσιμο μιας πόλης απαιτεί μεγάλο πλήθος ανθρώπων κι όχι μόνο τρεις οικογένειες. Γι' αυτό κάποιοι ερευνητές δέχονται πως η περικοπή 11,1-9 ανήκει στον κύκλο παράδοσης που ανήκει και το Γεν. 4,17-24, αφού μάλιστα η συνέχεια της ανθρώπινης ιστορίας δεν φαίνεται να έχει διακοπεί από τον Κατακλυσμό· εκλαμβάνουν την περικοπή 11,1-9 ως συνέχεια του 4,24.

Η πρόταση του Gunkel είναι μια επιστημονική υπόθεση. Ότι όμως κι αν συμβαίνει με την περικοπή 11,1-9, είτε είναι συμπίλημα είτε όχι, για τους λόγους που ήδη σημειώθηκαν, είναι προβληματική η σχέση της προς τα προηγούμενα. Επί του προκειμένου παρουσιάζουν ενδιαφέρον οι ερμηνευτικές προσπάθειες των ερευνητών. Ο Westermann π.χ. ως προς τη θέση της περικοπής 11,1-9 υποστηρίζει πως παραδόσεις διαφόρων λαών εκδέχονται τη διασπορά πάνω στην επιφάνεια της γης ως κατακλείδα της ιστορίας περί του Κατακλυσμού. Στους Βάσκους π.χ. η σύγχυση των γλωσσών γίνεται αμέσως μετά τον Κατακλυσμό. Κι ο ιρλανδικός «Πύργος του Connan», συνδέει τον Πύργο με τον Κατακλυσμό. Άλλες παραδόσεις συνδέουν διασπορά και σύγχυση γλωσσών. Ήδη όμως παρατηρήθηκε πως η περικοπή 11,1-9 διαφωνεί σε αρκετά σημεία προς τις πληροφορίες του κεφ. 10· γι' αυτό η σύνδεσή της με τον Κατακλυσμό είναι προβληματική.

Αλλά και ως προς τον Πύργο ο Westermann παραθέτει παραδόσεις διαφόρων λαών, όπου το χτίσιμο ενός πύργου τέλειωσε με καταστροφή και συχνά με αφανισμό των κτιστών. Ως προς το Γεν. 11,1-9 και ο Westermann δέχεται την παράδοση περί του Πύργου της Βαθέλ αρχικά ανεξάρτητη από τα περί διασποράς των εθνών και συγχύσεως των γλωσσών. Η περί του Πύργου παράδοση δεν είναι αιτιολογική· σε μια αρχικότερη μορφή σκοπός της ήταν να περιγράψει την αποτυχία της απόπειρας των ανθρώπων μ' έναν υψηλό πύργο να φτάσουν τον ουρανό (ο.π., σελ. 538). Το όνομα Βαθυλώνα κατάγεται από το babilu = η πύλη των Θεών· το εβραϊκό balbel σημαίνει συγχέω, ανακατεύω. Πρόκειται, λοιπόν, για ασεβή των ανθρώπων εισβολή στο χώρο των Θεών, στον ουρανό; Στο ερώτημα απαντούν καταφατικά όλοι περίπουνοι εΕηγητές είτε μιλούν για τον Πύργο ως ανθρώπινη επιθυμία για μεγαλωσάνη, ως ένα είδος τιτανισμού, είτε ως πυρετώδη αναζήτηση ασφάλειας μακριά από τον Θεό. Ο Westermann σημειώνει ότι στην αποτυχία της απόπειρας να φθάσουν οι άνθρωποι τον ουρανό

μέσω ενός πύργου «έχουμε ένα γεγονός της αρχέγονης ιστορίας που θεμελιώνει την παρούσα κατάσταση στις σχέσεις Θεού - ανθρώπων: τον οριστικό χωρισμό της περιοχής του Θεού, τον ουρανό, από την περιοχή των ανθρώπων» (ο.π.). Η έκφραση πως «η κορυφή του Πύργου έφθανε μέχρι τον ουρανό» δηλώνει, και κατά τον von Rad, το ύψος της επιδίωξης, την ανόητη επιθυμία του ανθρώπου να γίνει μεγάλος πρόκειται γι' αυτό που ονομάζουμε κουλτούρα, για κάποια επανάσταση εναντίον του Θεού, για έναν συγκαλυμένο τίτανισμό ή τουλάχιστον για το πρώτο βήμα προς την κατεύθυνση αυτή.

Τα ίδια υπαινίσσεται ήδη ο Χρυσόστομος, γράφοντας: «... Ὁρα πως η ανθρωπίνη φύσις οὐκ ανέχεται ίστασθαι επὶ τῶν οἰκείων ὄρων, αλλ᾽ αεὶ του πλείονος εφιεμένη ὁρέγεται των μειζόνων. Καὶ τούτῳ εστιν ο μάλιστα απόλλυσι το ανθρώπινον γένος, το μη βούλεθαι τῆς οικείας φύσεως επιγινώσκειν τα μέτρα, αλλ᾽ αεὶ των μειζόνων εφίεσθαι, καὶ τα υπέρ την αξίαν φαντάζεσαι... Των ονόματι του «ουρανού» η θεία Γραφή της τόλμης αυτών την υπερβολήν ημίν παραστήσαι εβουλήθη» (P.G. 53-54 στο 275). Η απουσία της αναγνώρισης του μυθολογικού υπόβαθρου της περικοπής δίνει στη σωστή ανθρωπολογική παρατήρηση του Χρυσοστόμου μια πεζότητα και κάτι το στεγνό.

Η θεία απόφαση «ας κατέβουμε...» δηλώνει πως το θείο κατοικεί σε απροσμέτρητα ύψη σε σχέση με τη σμικρότητα του ύψους του Πύργου που καταφέρε να κατασκευάσει ο άνθρωπος. Δεν θα μπορούσε όμως η κατασκευή του Πύργου να θεωρηθεί όχι σαν έκφραση της ανθρώπινης υπεροφίας αλλά σαν κραυγή προς τον ουρανό για βοήθεια; Ο J. Dunkan π. χ. υποστηρίζει πως στη Βαβυλώνα τα ziggurat και οι κρεμαστοί κήποι έγιναν δεκτά στα 4000 π.Χ. περίπου ως παράδοση των Σουμερίων, που προέρχονταν από λοφώδη και δασώδη χώρα. Υποκατάστατο αυτών των λόφων είναι τα ziggurat και οι κρεμαστοί κήποι. Καμιά υπεροφία δεν συνδέεται με την κατασκευή υψηλών τόπων λατρείας. Από τους ίδιους, άλλωστε, προπάτορες Σουμερίους κατάγεται κι η εβραϊκή κληρονομία να χτίζονται επί τόπων «υψηλών» χώροι λατρείας και θυσιαστήρια (bamoth). Ο Dunkan, μάλιστα, παραγρεί πως στις λιτανείες των λευκοντυμένων ιερέων στις οικάλες που ανέβαζαν και κατέβαζαν στα ziggurat πρέπει να ανεύρουμε το υπόβαθρο του ονείρου για τη οικάλα του Ιακώβ, όπου επίσης συναντάμε την έκφραση «καὶ αὕτη η πύλη του ουρανού» (Γεν. 28,11-13· 16-17). Πάντως, όσο ενδιαφέρουσες κι αν είναι οι πολιτιστικές πληροφορίες του Dunkan, στη βιβλική περικοπή Γεν. 11,1-9 διήκει κάποιος ανταγωνισμός μεταξύ ανθρώπου και θείου· αυτό είναι κάτι προφανές. Σε Σουμεριακό παράλληλο, όπως παρατηρεί ο Westermann, η σύγχυση των γλωσσών είναι αποτέλεσμα του ανταγωνισμού μεταξύ των θεών Enki και Enlil' στη 6. δ. υποφαίνεται «κάποιο είδος ανταγωνισμού μεταξύ

του Θεού και του λαού που έχει πάρει τη θέση κάποιας θεότητας» (ο.π. σελ. 539). Η απόκτηση φήμης από τους μεταγενεστέρους, «για να μη σκορπίσουμε και χάσουμε την ενότητα» ως αιτίες της ανέγερσης του πύργου ανήκουν οπωδήποτε σε βραδύτερο στρώμα εξελίξεως. Το αρχικό θέμα της περικοπής υποδηλώνει η έκφραση «που η κορυφή του να φθάνει τον ουρανό».

Οι Εβραίοι, από τη νομαδική περίοδο μέχρι και τα χρόνια των βασιλιάδων έβλεπαν τη Βαβυλώνα ως ιμπεριαλιστική, κατακτητική δύναμη, που εκφράζονταν στον πολιτιστικό χώρο με την κατασκευή των ziggurat, των καθεδρικών ναών της αρχαιότητας. Η μεταξύ υποτελών λαών κυκλοφορία του μίθου περί κάποιου ερειπωμένου ziggurat και η σύνδεση της ερειπώσεως με θεία τιμωρία της ανθρώπινης υπεροψίας, κάτι σαν την καταστροφή του Πύργου της Βαθέλ, ταιριάζει πολύ στη μυθική παράδοση ενός λαού όπως ο εβραϊκός, που έζησε, όπως και άλλοι λαοί της Εγγύς Ανατολής, τόσο σκληρές εμπειρίες εξαιτίας της στρατιωτικής και πολιτιστικής δύναμης της Βαβυλώνας. Ας θυμηθούμε επί του προκειμένου το σατυρικό άσμα του Ησαΐα εναντίον του βασιλιά της Βαβυλώνας:

«Ἐλεγες μέσα στην καρδιά σου  
θανέω στους ουρανούς,  
πάνω από τα ἀστρα του Θεού  
θα ψώσω τον θρόνο μου·  
θα καθίσω πάνω στο ὄρος της Συνάξεως,  
στα βάθη του βορρᾶ·  
θα ανέβω στα ὑψη των νεφελῶν,  
θα γίνω όμοιος με τον Ὅψιστο» (14,13-14).

Και αλλού:

«Και η Βαβυλώνα, το κάλλος ανάμεσα στα βασίλεια,  
η υπερήφανη δόξα των Χαλδαίων,  
θα είναι όπως όταν ο Θεός κατέστρεψε  
τα Σόδομα και τα Γόμορρα» (13,9).

Και ο Ιερεμίας εκφράζει παρόμοιες σκέψεις:

«Κι αν ανεθει στους ουρανούς η Βαβυλώνα  
και οχυρώσει το φρούριό της ὑψηλά,  
και πάλι θα σταλούν από μέσα οι εξολοθρευτές της» (51,53).  
«Φύγετε μέσα από την πόλη της Βαβυλώνας,  
σώστε ο καθένας τη Ζωή του  
μήτης αφανιστείτε εξαιτίας της ανομίας της,  
γιατί αυτός είναι ο καρπός της εκδικήσεως του Κυρίου  
— πληρώνει την οφειλόμενη σ' αυτή ανταπόδοση» (51,6).

«Το κύριο θέμα στα πρόφητικά κείμενα και στη Γεν. 11,1-9 είναι το ίδιο : στην περιοπή 11,1-9 παρουσιάζεται σαν κάτι για το οποίο οι άνθρωποι ήσαν ικανοί κατά την αρχέγονη εποχή, ενώ στον Ησαΐα 14,13 εξ. αυτό γίνεται κατά την πορεία της ιστορίας στα χρόνια της βαβυλωνιακής κυριαρχίας (Westermann, ο.π., σελ. 554). Σ' όλα αυτά τα κείμενα ο Θεός σατυρίζει και ειρωνεύεται την ανθρώπινη μικρότητα. Για το λόγο αυτό ο ίδιος ερευνητής βρίσκει πως στο κεφ. 11 της Γένεσης έχουμε μια θ. δ. παράλληλη προς αυτήν του κεφ. 3. Και στις δύο περιπτώσεις ο σκοπός του Γιαχβιστή είναι να αποτρέψει τους ανθρώπους από την υπέρβαση των ορίων και να τους υποδειξει τα όρια της θέσης τους ως δημιουργημάτων. Το θέμα του κεφ. 11 είναι το θέμα της ανθρώπινης τραγωδίας.

Παρόμοιες σκέψεις διατυπώνει και ο von Rad: Η Βαβυλώνα υπήρχε η ενσάρκωση της αμαρτωλής υπεροφίας. Το ziggurat Etemenanki στη Βαβυλώνα, προς τιμή του Marduk, εκφράζει αυτή την έπαρση. Η θ. δ. του Γιαχβιστή, όπως από αυτόν διαμορφώθηκε, όσο μπορούσε άφησε έξω τα χαρακτηριστικά της ανθρώπινης υπερηφάνειας, προσέδωκε όμως στο σύνολο του μύθου το χρώμα μιας υπέρτερης θείας ειρωνείας. Δεν τον ενδιαφέρει πια η Βαβυλώνα και οι εντυπώσεις που άφηνε στους ανθρώπους η κοσμοπολιτική αυτή πόλη. Ό,τι τονίζει η αφήγησή του είναι κάτι εντελώς αρχέγονο: πως οι άνθρωποι προσπαθώντας για απόκτηση φήμης και κάποιου συνασπισμού δυνάμεων στράφηκαν εναντίον του Θεού. Κι η Βαβυλώνα θεωρείται ως η αρχική έδρα του πολιτισμού γενικά (ο.π. σελ. 147). Μάλιστα ο von Rad πιστεύει πως, άσχετα προς τις αντιφάσεις του κεφ. 11 προς το κεφ. 10, η θ. δ. περί του Πύργου αποτελεί για τον Γιαχβιστή τον επίλογο της αρχέγονης ιστορίας με την εξής έννοια: ενώ στα κεφ. περί του Κατακλυσμού και στη συνέχεια περί δημιουργίας των εθνών η ανθρώπινη αμαρτία ή αποτυχία αντιμετωπίζεται με περίσσεια χάρης και ευσπλαχνίας από μέρους του Θεού, δεν συμβαίνει το ίδιο με τη θ. δ περί του Πύργου της Βαβέλ. Κι αυτό γίνεται σκόπιμα για να εγερθεί το ερώτημα, το οποίο βρίσκεται την απάντησή του στο τέλος του κεφ. 11 με την εκλογή του Αθραάμ. Έτσι η αρχέγονη ιστορία των κεφ. 1-11 γίνεται πρόλογος της ιστορίας της σωτηρίας από μια οικουμενική σκοπιά (ο.π., σελ. 147-150). Ιστορίες σαν αυτή περί του Πύργου της Βαβέλ γεννιάντουσαν μεταξύ νομάδων Σημιτών από τις εντυπώσεις που τους άφηνε κάποια διείσδυση στην περιοχή της Βαβυλώνας. Τέτοιες ιστορίες ταξιδεύουν από χώρα σε χώρα πριν φθάσουν μέχρι τον Ισραήλ, όπου απέβαλαν τα πιο έντονα ειδωλολατρικά χαρακτηριστικά τους και έγιναν φορείς ενός εντυπωσιακού μαθήματος για την ανοσία της ανθρώπινης υπεροφίας, καθώς και για την υπεροχή της κυριαρχίας του Γιαχβέ στις ανθρώπινες υποθέσεις.

Όλα αυτά είναι πολύ ενδιαφέροντα. Ότι όμως πρέπει να προσέξει ο αναγνώστης είναι αυτός ο υπερτονισμός της υπαρξιακής τυπολογικής σημασίας της αρχέγονης ιστορίας της ανθρωπότητας. Αυτό ισχύει πολύ περισσότερο για την καταστροφή του Πύργου της Βαβέλ – στο τέλος της αρχέγονης ιστορίας της ανθρωπότητας στο σύνολό της και αμέσως πριν την έναρξη της αφήγησης περί του Αβραάμ. Στη συνάφεια αυτή η ιστορία του Πύργου της Βαβέλ δεν έχει τόσο ανθρωπολογικούς υπαρξιακούς όσο θρησκειακούς ιστορικούς προσανατολισμούς: δείχνει μάλλον πού οδηγεί η θρησκεία των μεγάλων ειδωλολατρικών αυτοκρατοριών κατ' αντίθεση προς τη θρησκεία ενός αφανούς έθνους όπως ο Ιοραήλ. Σε μια τέτοια γενική διαπίστωση σταματάει ο βιβλικός συγγραφέας, δεν αναπτύσσει το θέμα. Αν το ανέπτυσσε, θάπρεπε να μιλήσει για την υπεροψία που βρίσκεται συχνά πίσω από τη διαφήμιση του σμικρού, του αφανούς και του ταπεινού.

Στο ερώτημα ποιόν ενδεχομένως Πύργο υπαινίσσεται η 6. δ., θάπρεπε νό σημειωθεί πως η έρευνα δείχνει προς δύο κυρίως κατεύθυνσεις, προς τον ναό Etemennanki μέσα στη Βαβυλώνα ή προς τον Birs Nimrud στα Βόραππα, σε μικρή απόσταση νοτιοδυτικά της Βαβυλώνας. Ο André Parrot (*The Tower of Babel*, SCM Press, London 1955, μετάφραση Edwin Hudson από τα γαλλικά) μας πληροφορεί πως υπήρχαν 33 ιεροί πύργοι σε 27 πόλεις του βαβυλωνιακού κράτους, και παραθέτει στο βιβλίο του εικόνες ziggurat που διασώθηκαν σε κυλινδρους, αφραγίδες, δίσκους. Εξάλλου ο ταξιδιώτης της αρχαιότητας ιστορικός Ηρόδοτος (460 π.Χ.) μας παραδίδει περιγραφή του ιερού Etemennanki (οίκος των θεμελίων του ουρανού και της γης), που αποκατέστησε ο Navopolassar. Ο Ηρόδοτος (Ιστορίες I 181-183) μας δίνει μια τέτοια περίου εικόνα: Στη μέση του ιερού του Δία - Βήλου υψώνεται ένας συμπαγής πύργος, ένα στάδιο μήκος και ένα στάδιο πλάτος. Πάνω από αυτόν τον πύργο στηρίζονταν ένας άλλος, και πάλι πάνω από αυτόν ένας άλλος κ.ο.κ., κι έφταναν έτσι συνολικά τους οκτώ, ο ένας πάνω στον άλλον. Και στους οκτώ μπορεί να ανεβεί κανείς από σπειροειδή κυκλική σκάλα, που διατρέχει εξωτερικά το κτίσμα. Στο μέσο περίου υπάρχουν καθίσματα, όπου αυτοί που ανεβαίνουν μπορούν να καθήσουν και να αναπαυθούν. Πάνω στον υψηλότερο πύργο υπάρχει ένα μεγάλο ιερό εκεί είναι τοποθετημένο ένα μεγάλο κρεβάτι και πλάι σ' αυτό ένα χρυσό τραπέζι. Δεν υπάρχουν είδωλα στο χώρο αυτό. Κανείς δεν κοιμάται στο ιερό κρεβάτι εκτός από μια γυναίκα που ο ίδιος ο Θεός έχει υποδειχτεί ανάμεσα από όλες τις γυναίκες της χώρας: κι αυτό του το είπαν οι Χαλδαίοι που είναι οι ιερείς αυτής της θεότητας. Αυτά γράφει ο Ηρόδοτος. Ο Navopolassar, εξάλλου, πληροφορεί με μια επιγραφή του πως πριν από τα δικά του χρόνια ο Ναός είχε γκρεμιστεί και ερειπωθεί, κι ότι αυτός με

εντολή του Marduk ανέλαβε «να βάλει τα θεμέλιά του βαθειά μέσα στα στήθη του κάτω κόσμου, και να κάνει την κορυφή του ίση με τον ουρανό» (Keilinschriftliche Bibliothek III 2.5, εκδ. Eb. Schrader, 1889. Βλ. και στον Skinner, ο.π., σελ. 228). Αλλά τα ίδια περίου γράφει και ο Tiglath - Pileser I για τους πύργους των ιερών του Απού και του Ramman, που αφέθηκαν να καταρρεύσουν και αποκαταστήθηκαν 641 χρόνια μετά.

Το άλλο ziggurat στα Βόρσιππα ονομάζονταν Enrimin - anki (ο οίκος των επτά δωμάτων του ουρανού και της γης). Αυτό αποκαταστάθηκε από τον Ναβουχοδονόσορα, που σε επιγραφή στις τέσσερις γωνίες του γράφει πως είχε χτιστεί από άλλο προηγούμενο βασιλιά και πως έφτανε το ύψος των 42 πήχεων. Η κορυφή του όμως δεν πρόλαβε να χτιστεί και το όλο οικοδόμημα αφέθηκε να καταρρεύσει (στο ίδιο III 2. 53-55). Η τοπική ιουδαϊκή παράδοση αυτόν τον πύργο στα Βόρσιππα ταυτίζει με τον Πύργο στο κεφ. 11 της Γενέσεως.

Ο Skinner εισηγείται και μια άλλη δυνατότητα: Αν οι πρόγονοι των Εβραίων προέρχονταν από την Ur των Χαλδαίων, όπου υπήρχε ένα μικρότερο ziggurat αφιερωμένο στη σεληνιακή θεά Sin, από τα χρόνια του Ur - bau (2700 π.Χ.) και του γυιού του Dungi, που ο Ναβονιδης ξανάχτισε πάνω στο παλιό θεμέλιο «με άσφαλτο και τούβλα» (στο ίδιο III 2. 95), μπορεί να διατυπωθεί η υπόθεση πως από την καταστροφή αυτού του ziggurat κατάγεται η εβραϊκή παράδοση που βρήκε τη βιβλική έκφρασή της στην ιστορία για τον Πύργο της Βαβέλ και τη διασπορά των ανθρώπων.

\*\*

Με τον Πύργο της Βαβέλ, εξαιτίας της έπαρσης του ανθρώπου, χάνεται η ενότητα του ανθρώπινου γένους οριστικά, αφού η σύγχυση απομακρύνει άνθρωπο από άνθρωπο δημιουργώντας έτσι τα διάφορα έθνη, φυλές διαφορετικές και θρησκείες. Δεν μπορούμε να πούμε πως ο αφηγητής της Γένεσης 1-11 θρηγεί για το γένος αυτό: σε τι άλλωστε θα αφελούσε. Γι' αυτόν, το σημαντικό είναι πως την τραγωδία της ανθρωπότητας, αυτόν τον χωρισμό και τη διαίρεση των εθνών, αντιμετωπίζει ο Θεός μ' ένα νέο τρόπο υιοθετώντας ένα από τα έθνη, τον Ισραήλ, δημιουργώντας ένα λαό δικό του, που ανήκει αποκλειστικά στον Γιαχβέ. Αν πρέπει να δούμε την ιστορία του Ισραήλ από την άποψη της αρχέγονης ιστορίας για να την καταλάβουμε, ισχύει και το αντίστροφο: πρέπει από την άποψη της ιστορίας του Ισραήλ να δούμε την αρχέγονη ιστορία, στα κεφ. Γεν. 1-11, για να την καταλάβουμε. Η μυθολογική χροιά στην αφήγηση περί της αρχέγονης ανθρωπότητας δεν εμποδίζει, ούτε τον σύγχρονο αναγνώστη, όταν υπάρχει σωστή καθοδήγηση, να καταλάβει τους επιδιωκόμενους από τον ιερό συγγραφέα θεολογικούς σκοπούς, τη θεολογική σκοπιά από την οποία

βλέπει την ανθρώπινη ιστορία. Δεν είναι ο μύθος το σοθαρό πρόβλημα στη θεολογική κατανόηση της Παλαιάς Διαθήκης· το καίριο πρόβλημα είναι η έννοια του «έθνους» απέναντι στη λοιπή ανθρωπότητα, απέναντι στην οικουμένη.

Στα κεφ. 1-11 της Γένεσης, ύστερα από επανειλημμένες επαναστάσεις κατά του Θεού· το σχέδιό Του για την ανθρωπότητα φαίνεται να ματαιώνετοι. Εκεί όμως που νομίζει κανείς πως χάθηκαν τα πάντα, ο Θεός εκλέγει τους προπάτορες του Ισραήλ ως δικόν του λαό και ως δικόν του κλήρο. Τί σημαίνουν αυτά; Δηλώνουν τα κεφ. Γεν. 1-11 αναφορά απλή στην αρχέγονη ανθρωπότητα και μέσω αυτής, έτσι αδιάφορα, στην αποτυχία κάθε θείου σχεδίου γι' αυτήν, εγκατάλειψη δηλαδή όλου του κόσμου, με σκοπό να εξαρθεί μ' αυτόν τον τρόπο η αποκλειστικότητα του Ισραήλ ως έθνους εκλεκτού και του Θεού του ως εθνικού Θεού του Ισραήλ ως του μόνου αληθινού; Μήπως τα κεφ. Γεν. 1-11 μπορούν να εξηγηθούν και διαφορετικά; Ως εέχεις δηλαδή: Μετά από τις αρχικές αποτυχίες του Θεού να συνεργαστεί με την ανθρωπότητα για να επιτευχθεί έτσι ο σκοπός της Δημιουργίας και της ανθρώπινης ιστορίας, ο Θεός διαλέγει τον Ισραήλ ως γέφυρα μεταβάσεως Του προς τα έθνη; Η χριστιανική Εκκλησία για να διατηρήσει για τον εαυτό της την περί του Μόνου Θεού και περί του προφητικού ἥθους διδασκαλία της Π. Δ. προτίμησε αυτήν τη δεύτερη εξήγηση της Π. Δ., που βρίσκεται, άλλωστε, στην προφητική κυρίως παράδοση, κάποια ερείπα στην οικουμενικότητας. Ο αρχικός χριστιανισμός κράτησε τον Θεό και την προφητική ηθική της Π. Δ., αλλά διαχώρισε την οικουμενική του τοποθέτηση απέναντι στις στενές εθνικιστικές ερμηνείες της Π. Δ. από τον σύγχρονό του ιουδαϊσμό. Έτσι, δεν μπορούμε να μιλάμε για εθνικό χριστιανισμό, για ένα χριστιανισμό που προσιδιάζει σε κάποιο έθνος, ούτε, βέβαια, για χριστιανισμό που προσιδιάζει σε ένα είδος πολιτισμού, στον δυτικό φέρ' ειπείν πολιτισμό. Ο συγγραφέας των κεφ. Γεν. 1-11 μας υπενθυμίζει πως το ερώτημα που τέθηκε, εξαιτίας του, παραπάνω, ως προς τον Ισραήλ, εξακολουθεί mutatis mutandis να είναι φλέγον ερώτημα και ως προς τη σημερινή χριστιανοσύνη: Πώς π.χ. σχετίζεται ο Ιησούς Χριστός προς τις θρησκείες της Ασίας και της Αφρικής, καθώς και προς τις σύγχρονες ιδεολογίες; Βέβαια, τα ιστορικά γεγονότα και η σημερινή παγκόσμια πραγματικότητα δείχνουν ότι μάλλον έχει ξεπεραστεί αυτή η θεολογική προβληματική. Αυτό κάνει για τις Εκκλησίες ακόμα πιο αγωνιώδες το ερώτημα: Η τύχη του χριστιανισμού συνδέεται με τη μηχανή του δυτικού πολιτισμού και τις διαδικασίες μέσα σ' αυτόν — κι αυτό δείχνει η σημερινή εικόνα των πραγμάτων —, ή έχει ο χριστιανισμός το απαιτούμενο αφρίγος μιας πρόσθασης προς τις θρησκείες άλλων πολιτιστικών παραδόσεων με την προοπτική κάποιας

«οικουμενικότητας»; Η οικονομική, οικολογική κλπ. ενοποίηση του κόμου αποτελεί ασθαρή πρόκληση προς τις Εκκλησίες σήμερα. Η χριστιανική απάντηση στην πρόκληση αυτή θα είναι αποφασιστικής ομαδίας για το μέλλον του χριστιανισμού. Ο Γιαχβιστής θρήκε, στα κεφ. Γεν. 1-11, για το έθνος του την (υπό οποιαδήποτε έννοια) απάντηση στο θρησκευτικό πρόβλημα που προβάλλει για αυτόν η διαίρεση της ανθρωπότητας στη Βαθέλ. Κάποια παρόμοια αποκλειστική επιλογή για τον χριστιανισμό δεν είναι νοητή, ιδίως σήμερα. Κι ενώ ανατέλλει η τρίτη χιλιετηρίδα της χριστιανικής ιστορίας, δεν έχει διαφανεί στον ορίζοντα σε κάποιες ευκρινείς γραμμές οποιαδήποτε αναγνωρίσιμη «οικουμενική» απάντηση.

## ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Από την ανάλυση των κεφ. Γεν. 1-11, που προηγήθηκε, φάνηκε, νομίζω, καθαρά πως η αρχέγονη ιστορία της ανθρωπότητας στα κεφ. αυτά αποτελεί την απαραίτητη εισαγωγή στη βιβλική διήγηση που ακολουθεί. Δικαιολογεί στη συνέχεια την από μέρους του Θεού εκλογή ενός λαού ως ειδικού φορέα και εκτελεστή των θείων θουλών. Όμως η απάντηση στο ερώτημα υπό ποιά έννοια το έθνος του Ισραήλ υπήρξε ο φορέας και ο εκτελεστής των θείων θουλών δεν είναι ενιαία ούτε μέσα στην ίδια την Π. Δ. Το θέμα αυτό είναι τεράστιο· εδώ μόνο, σύντομα, κάποιες διαστάσεις του μπορούν να περιγραφούν.

Ας αρχίσουμε με την Εξάτευχο (Γένεση έως το βιβλίο του Ιησού του Ναυή). Ερωτάται: Ποιά έννοια έχει η αφήγηση αυτή για τον τελικό συντάκτη της, από τις ημέρες των Πατριαρχών μέχρι την εγκατάσταση στη γη Χαναάν των εβραϊκών φυλών που ελευθερώθηκαν από το δουλοκτητικό σύστημα της Αιγύπτου και, πιθανώτατα, μαζί με άλλες περιπλανώμενες στην έρημο φυλές εγκαταστάθηκαν στη γη Χαναάν, και ενώθηκαν εκεί σε μια Συνομοσπονδία, μαζί με κάποιες άλλες εβραϊκές φυλές που ήσαν ήδη εγκατεστημένες εκεί από παλαιότερους καιρούς. Ο τελικός συντάκτης αυτού του ευρύτερου φάσματος παραδόσεων αφήνει να διαφανεί η διήκουσα την αφήγησή του έννοια. Η ιστορία των Πατριαρχών εξασφαλίζει την ενότητα του Ισραήλ ως έθνους και εγγράφει προσημείωση για το μέλλον και τις βλέψεις αυτού του λαού: την κατάκτηση της γης Χαναάν. Οι γενάρχες του έθνους, παρά τις ιστορικές τους περιπέτειες, παρά και τις πρωτικές τους αδυναμίες ακόμη, περιβάλλονται, όπως ήταν φυσικό άλλωστε, με ιδεώδη φωτοστέφανο πιστότητας και οικειότητας με τον Θεό του Ισραήλ. Η παράδοση της Γένεσης για τις αρχικές ρίζες του Ισραήλ σχετίζεται με κάτι προηγούμενο αλλά και παράλληλο προς την αφήγηση για τη γένεση του ισραηλιτικού έθνους με την έξιδο

από την Αίγυπτο και την εγκατάστασή στη γη Χαναάν. Θάλεγες κανείς πως έχουμε ενώπιόν μας μια διπλή ιστορία για την κατάκτηση αυτής της γης. Κατά την αρχική παράδοση οι Πατριάρχες εισέρχονται στη γη της επαγγελίας<sup>1</sup> επρόκειτο για εκπλήρωση της υπόσχεσης του Θεού που με εμπιστοσύνη αποδέχθηκαν ο Αβραάμ και οι άλλοι Πατριάρχες. Κατά την υστερότερη παράδοση η κατάκτηση της γης της επαγγελίας συνδέεται με την Έξοδο. Η πρωτοβουλία κι εδώ ανήκει στο Θεό - Γιαχβέ που ελευθερώνει τις δούλες φυλές στην Αίγυπτο και καθοδηγεί το λαό προ τη γη της επαγγελίας. Κάνει όμως εντύπωση στον αναγνώστη των αρχικών βιβλίων της Π. Δ. η αστάθεια, η σκληροκαρδία και η πνευματική ελαφρότητα του λαού Ισαήλ κατά την απελευθέρωση και κατά την πορεία προς τη γη Χαναάν. Η ηγεσία του λαού απαρτίζεται από πολιτικό - θρησκευτικές μορφές μεγάλων διαστάσεων<sup>2</sup> ο ίδιος όμως ο λαός συνεχώς και ποικιλοτρόπιως αντιστέκεται στα σχέδια του Θεού - Γιαχβέ. Αυτή η περιγραφή της αντίστασης του λαού προς τους σκοπούς του Θεού κάνει ιδιαίτερη εντύπωση, και θεολογικώς δηλώνει μάλλον πως ο Θεός προχωράει στην ιστορία κάποιους στόχους παρά την αντίσταση που οι άνθρωποι, ακόμα και οι εκλεκτοί του, προβάλλουν. Αυτό το θέμα σίγουρα αντανακλάει το θεολογικό στοχασμό μέσα στη μεταιχμαλωσιακή (μετά το 530 π.Χ.) ιουδαϊκή κοινότητα, καθώς και την καθόλου προβληματική της περιόδου αυτής. Ιδιαίτερα, στο βιβλίο των Κριτών όπου οι συνέπειες της αποστασίας του λαού προς τους θεούς της Χαναάν και τον ειδωλολατρικό τρόπο ζωής, η ματαίωση των οκοπών του Γιαχβέ ανατρέπεται κάθε φορά επί Επρού ακμής με την αποστολή κάποιου χαρισματούχου άνδρα ή Κριτή. Παρά τον «προφητικό» χαρακτήρα της δράσης ανδρών όπως ο Μωϋσής, ο Ιησούς του Ναού και οι Κριτές, για τη δημιουργία μιας ιαραπλιτικής Συνομοσπονδίας με ήθος και ύφος εντελώς διάφορο από τις μεγάλες δουλοκτητικές ειδωλολατρικές αυτοκρατορίες της Μεσοποταμίας, της Αιγύπτου, της Χαναάν κλπ., ο Ισαήλ τελικά αποστατεί από τον Γιαχβέ, προχωράει σε συμβίβασμούς ως προς βασικά Ζητήματα όπως η εγκαθίδρυση του θεαμού της βασιλείας, η ανέγερση Ιερού με το απαιτούμενο Ιερατείο, η προσφυγή σε συμμαχίες με τους γύρω λαούς και<sup>3</sup> κατά συνέπεια η αποδοχή και κάποιων άλλων θεών πλάι στον Γιαχβέ. Έτσι το γιαχβικό όραμα ή εγχείρημα, παρά τις συγκινητικές προσπάθειες των Προφητών (από την εποχή μετά τους Κριτές και μέχρι τη μεταιχμαλωσιακή περίοδο), δεν ξεχάστηκε μεν ποτέ, δεν κατόρθωσε όμως αυτό το νέο ήθος και ύφος κοινωνίας (το γιαχβικό) να γίνει πραγματικότητα, καθώς ο Ισαήλ βούλιαζε συνεχώς μέσα στο ειδωλολατρικό πολιτιστικό τέλμα των δουλοκτητικών λαών της Εγγύς Ανατολής. Μην ξεχνάμε πως η ραχοκοκκαλιά της Π. Διαθήκης είναι: «Εγώ ειμι Κύριος (ο Γιαχβέ) ο

Θεός σου, ο εξαγαγών σε εκ της Αιγύπτου». Το όραμα δεν χάθηκε αώνεται στις ιστορίες περί των προφητών, στην προφητική γραμματεία της Π. Διαθήκης, καθώς και σε αφηγηματικά έργα όπως π.χ. τα Α - Δ βιβλία των Βασιλειών, όπου περιγράφεται μάλλον η ιστορία της αποτυχίας του Ισραήλ κάτω από την ηγεοία κατά το πλείστο ανάξιων βασιλιάδων είτε του βορείου είτε του νοτίου βασιλείου. Στις συγγραφές των Προφητών αναπτύσσονται ακόμη θεολογικότερα οι λόγοι αυτής της αποτυχίας για την πραγματοποίηση των δικαιωμάτων του Γιαχβέ, του κράτους του Θεού, της αρχικής δηλαδή Συνομοσπονδίας με βάση τη δικαιοσύνη και την πιστότητα στην κυριαρχία του Γιαχβέ, του ελευθερωτή από τη δουλειά στα προφητικά βιβλία της Π. Δ. επισημαίνεται με δραματικούς τόνους το ιστορικό αδιέξοδο της αιωνιότελής του Ιαραήλ. Τα βιβλία των Βασιλειών γράφτηκαν κατά ή μετά την αιχμαλωσία (586 π.Χ.) από κάποιον Δευτερονομιστή συγγραφέα (είναι γνωστή η σχέση του βιβλίου του Δευτερονομίου προς τη θρησκευτική μεταρρύθμιση του βασιλιά Ιωσία και προς οριαμένους στόχους του αγώνα των Προφητών), που σίγουρα θέλει όχι μόνο να δικαιώσει τους προφήτες στις προβλέψεις τους πως το έθνος θάδιζε προς την καταστροφή αλλά και θεολογικά να δηλώσει πως η πραγματοποίηση των βουλών του Γιαχβέ εξαρτάται πια από τον ίδιο και όχι από οποιουσδήποτε θεομούς ή ακόμη και από την πιστότητα του ίδιου του λαού· όλα αυτά δοκιμάστηκαν και απέτυχαν· για τον Θεό όμως το μέλλον μένει κατά κάποιο τρόπο ανοιχτό. Τα βιβλία του Έσδρα και του Νεεμία δείχνουν, μετά την αιχμαλωσία, την προσπάθεια μιας ανασυγκρότησης του λαού γύρω από ένα δεύτερο Ναό στα Ιεροσόλυμα κάτω από τις συνθήκες της περαικής αρχικά και της ελληνικής έπειτα κατοχής στην Παλαιστίνη. Η πίεση των Ελλήνων βασιλιάδων της Αντιόχειας επί των Ιουδαίων με σκοπό την αφομοίωσή τους στον ελληνικό πολιτισμό βρήκε συνεργάτες μόνο στην ανώτερη ιερατική τάξη. Η εναντίωση του κατώτερου κλήρου και του λαού των Ευσεβών (Hasidim) οδήγησε στη Μακκαβαϊκή εξέγερση (168 π.Χ.). Με πολύ πρωισμό οι Ιουδαίοι υπεράσπισαν την εθνική και θρησκευτική τους ταυτότητα. Η ιουδαϊκή Αποκαλυπτική γραμματεία έχει τις αρχές της πριν από το Μακκαβαϊκό πόλεμο, ήκμασε όμως κατά τα χρόνια αυτού του πολέμου και κατά τη διάρκεια της ρωμαϊκής κατοχής (63 π.Χ. ε.Ε.). Επρόκειτο για ένα νέο είδος προφητείας και ιουδαϊκής σοφίας, που κατά την ελληνική και ρωμαϊκή κατοχή της χώρας άνοιξε και νούργιους δρόμους για τους εξεγερμένους κατά των Εένων δυναστών Ιουδαίους. Οι ιουδαϊκές Αποκαλύψεις (Δανιήλ, Ενώχ, Ψαλμοί Σολομώντος κλπ.) αναπτύσσουν παραπέρα την άποψη πως την πρωτοβουλία για τον ερχομό ενός καινούργιου αιώνα για την ανθρωπότητα έχει αναλάβει ο ίδιος ο Θεός. Ενδεικτικά, πρέπει να σημειωθεί εδώ πως

η κοινότητα των Εσσαίων παρά τη Νεκρά Θάλασσα, ένα είδος πραγμάτωσης της καινής διαθήκης του Γιαχβέ με το λαό του, έγινε κατά την περίοδο αυτή. Κατά την ίδια εποχή, κατά τις έσχατες ημέρες, επί «της ηγεμονίας Τίβεριου Καίσαρος, ηγεμονεύοντος Ποντίου Πιλάτου της Ιουδαίας» (Λουκ. 3,1), η προφητική σκυτάλη για την ερχόμενη βασιλεία του Γιαχβέ περνάει στα χέρια του από Ναζαρέτ Ιησού και της χριστιανικής Εκκλησίας. Η βασιλεία του Θεού εδώ, το ξεπέρασμα του παλαιού κόσμου και ο ερχομός του καινούργιου είναι «εγγύς»: η Εκκλησία, η βασιλεία του Χριστού, είναι ο νέος τρόπος ζωής των πιστών στο «αναμεταξύ, μεταξύ του τώρα και του χρόνου της ελεύθεως της Βασιλείας, είναι μια πρόγευση, ένας αρραβώνας αυτού που η Παλαιά και η Καινή Διαθήκη περιμένει. Αυτή ήταν η πίστη της Εκκλησίας κατά τους αρχικούς χρόνους της ιστορίας της. Το κράτος του Θεού - Γιαχβέ, του ελευθερωτή από τη δουλεία της Αιγύπτου, όλο και αναβάλλεται, αν και η ανθρωπότητα συντηρείται στη ζωή μ' αυτό το όραμα και μ' αυτή την προσδοκία.

Προς την κατεύθυνση αυτή στέλνει τις σκέψεις μας η μελέτη των κεφ. 1-11 της Γένεσης: Ναι, είναι απογοητευτική η ιστορία της αρχέγονης ανθρωπότητας — και όχι μόνον αυτή η απογοητευση όμως αυτή έχει την έννοια πως μένει ανοιχτή πάντα η δυνατότητα για το κανονικά ανέφικτο, για ένα νέο Εεκίνημα προς τη βασιλεία του Θεού. Κάποτε ο Ἰησούς είπε την εξής παραβολή: «Σε κάποια πόλη ἦταν ένας δικαστής, που ούτε το Θεό φοβόταν ούτε ἀνθρωπο υπολόγιζε. Σ' αυτή την πόλη κατοικούσε μια χήρα που ερχόταν στο δικαστή και του ἐλεγε: «Δώσε μου το δίκιο μου από αυτὸν που με κατατρέχει». Εκείνος για πολύν καιρό αρνιόταν, αλλά ύστερα είπε στον εαυτό του: «Αν και δεν φοβάμαι το Θεό ούτε λογαριάζω ἀνθρωπο, όμως επειδή η χήρα αυτή μου ἔγινε φορτική, θα της δώσω το δίκιο της, μήπως ἔτσι που ἔρχεται συχνά, στο τέλος με αρρωστήσει». Κι ο Κύριος πρόσθεσε: «Ακούσατε τι είπε ο ἀδικος δικαστής: ο Θεός λοιπόν δεν θα πάρει εκδίκηση για τους εκλεκτούς του που κράζουν σ' αυτόν για βοήθεια ημέρα και νύχτα, και θα διστάσει να τρέξει σε βοήθειά τους; Σας βεβαιώνω πως θα τους δώσει γρήγορα το δίκιο τους. Οταν όμως ἔρθει ο Υἱός του Ανθρώπου θα βρει τάχα ανθρώπους να του περιιμένουν μ' εμπιστοσύνη:» (Λουκ. 18,2-8).

περιλόγους οι οποίου μετέμεστα θετικά ασταθή μέσον πρόσων είναι σε αλλη γένος και τα εύκολα να τα αξέσεις με την αρδεύοντα όποιον αυτοφρονεύεται προσώπους τους τη διαχειμένη νέρο του Ηθικού, εύκολη να την αποκτήσεις.

## ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ IV,5 ΤΩΝ ΣΥΜΠΟΣΙΑΚΩΝ ΤΟΥ ΠΛΟΥΤΑΡΧΟΥ ΣΤΟ ΠΛΑΙΣΙΟ ΤΩΝ ΧΡΟΝΩΝ ΤΗΣ ΚΑΙΝΗΣ ΔΙΑΘΗΚΗΣ

Παντού εμπορεύεται τον Γ. Στεφ. Γρατσέα

πραγματικό θέμα φέρεται την ιστορία της Συμποσιακής ποίησης. «Πότερον οἱ Ἰουδαῖοι σεβόμενοι τὴν ὥν τιμούντις πεπλῶνται ή δυσχεραίνονται ἀπέχονται τῶν κρεῶν». (Πλούταρχον, Ηθικά, 669 ε)

Ιδιότυπη θέση κατέχουν ανάμεσα στα Ηθικά του Πλούταρχου, τα Συμποσιακά. Ο πλήρης τίτλος του έργου αυτού, που αφιερώνεται στο Λατίνο φίλο του συγγραφέα Σόσιο Σενεκίωνα<sup>1</sup>, είναι: «Συμποσιακών Προβλημάτων βιβλίο Θ».

Από το προοίμιο του α' βιβλίου μαθαίνουμε ότι ο Πλούταρχος γράφοντας τα Συμποσιακά συνεχίζει την ιστορία λογοτεχνικού είδους, που το είχαν καλλιεργήσει έξοχες προσωπικότητες όπως οι Πλάτωνας, Ξενοφώντας, Αριστοτέλης και άλλοι. Δεν εθεωρείτο επομένως πάρεργο να αναγράψει κανείς «λόγους παρά πότον γενομένους»<sup>2</sup>.

Η κατά τα παραπάνω αναγραφή από μέρους του Πλούταρχου ήταν φαίνεται και του Σενεκίωνα επιθυμία. Του αποστέλλει λοιπόν ο Πλούταρχος τα τρία πρώτα βιβλία του έργου, με την υπόσχεση ότι σε σύντομο χρόνο θα του προσφέρει και τα υπόλοιπα. Σου τα αποστέλλω αυτά, του γράφει, επειδή και συ «ώήθης... δείν ήμας τῶν σποράδην πολλάκις ἐν τε Ρώμῃ μεθ' ὑμῶν καὶ παρ' ἡμῖν ἐν Ἑλλάδι, παρούσης ὅμα τραπέζης καὶ κύλικος φιλολογηθέντων συνάγειν τὰ ἐπιτήδεια»<sup>3</sup>.

Θίγονται στα προβλήματα - διαλόγους των Συμποσιακών πολλά και διάφορα θέματα από τη Ζωή και τη φύση. Σε ένα από τα προβλήματα αυτά, στο πέμπτο του τετάρτου βιβλίου, το θέμα λαμβάνεται από την τακτική των Ιουδαίων να μην τρώνε χοιρινό κρέας. Ο τίτλος του προβλήματος είναι: «Πότερον οἱ Ἰουδαῖοι σεβόμενοι τὴν ὥν ἢ δυσχεραίνοντες ἀπέχονται τῶν κρεῶν»<sup>4</sup>.

1. Ο Sosius Senecio ήταν επίσημος Ρωμαίος που έζησε κατά το τέλος του α' μ.Χ. αιώνα και τις αρχές του 6'. Είχε συνδεθεί δια προσωπικής φιλίας με τον Πλούταρχο, ο οποίος του είχε αφιερώσει κι άλλα έργα του. (Προβλ. Θησείς, 1. Δημοσθένης, 1. και Βρούτος, 1). Ο Σενεκίων είχε φιλικούς δεσμούς και με τον Πλίνιο το νεώτερο (προβλ. Epist. 1,13).

2. Συμποσιακά, 612, d.

3. Οπ. παρ. 612, e.

4. Οπ. παρ. 669, e.

Με το κείμενο του προβλήματος αυτού επιθυμούμε να ασχοληθούμε στις παραγράφους που ακολουθούν.

## Α' ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΚΑΘΕΑΤΤΟ

1. Το πρόβλημα με το οποίο ασχολούμεθα συνδέεται με το αμέσως προηγούμενό του, το IV.4. Στο τελευταίο αυτό το ερώτημα ήταν αν από τη θάλασσα προσφέρονται πιο εύγευστες τροφές από εκείνες που προέρχονται από την Ερρά<sup>5</sup>. Παρεμβαίνοντας σε κάποιο σημείο του σχετικού διαλόγου ο Λαμπρίας<sup>6</sup> φέρεται να λέγει: «Ἐτι τῷ λόγῳ προσφιλοσοφήσαμεν. Ὁ γάρ ἐμὸς πάππος εἰώθει λέγειν ἐκάστοτε τούς Ἰουδαίους ἐπισκώπτων, ὅτι τὸ δικαιότατον κρέας οὐκ ἔσθιουν...»<sup>7</sup>.

Η παρέμβαση αυτή δίνει αφορμή για το διάλογο που ακολουθεί, και που αφορά στο γιατί απαγορεύεται στους Ιουδαίους να τρώνε χειρινό κρέας.

Πρώτος αρχίζει το νέο θέμα ο Καλλίστρατος ερωτώντας: «Πῶς ὑμῖν δοκεῖ λελέχθαι τὸ πρὸς τοὺς Ἰουδαίους, ὅτι τὸ δικαιότατον κρέας οὐκ ἔσθιουσι;»<sup>8</sup>. Εγώ, συνεχίζει τώρα ο Πολυκράτης, ἔχω επί πλέον την απορία: Για ποιό λόγο να απέχουν οι Ιουδαίοι από το να τρώνε το κρέας του χοίρου. Επειδή τιμούν το χοίρο ἢ επειδή τον μισούν; Μοιάζουν με παραμύθια αυτά, φαίνεται όμως ότι έχουν υπόψη τους κάποιους ἄλλους λόγους<sup>9</sup>.

2. Ο Καλλίστρατος νομίζει ότι το παραπάνω Ζώο, που αποτελεί το αντικείμενο της ἑναρξῆς της συζήτησης φαίνεται να περιβάλλεται με κάποια τιμὴ από μέρους των Ιουδαίων. Πάντως, συνεχίζει, αν και το Ζώο αυτό είναι τόσο κακόμορφο και ρυπαρό<sup>10</sup>, όμως δεν είναι χειρότερο από τον κροκόδειλο και ἄλλα Ζώα, που οι Αιγύπτιοι ιερεῖς τα θεωρούν «αγιώτατα»<sup>11</sup>.

Ως προς τον αγριόχοιρο, ειδικά, λέγεται ότι τον τιμούν δικαιολογημένα. Δέχονται ότι το Ζώο αυτό, με το να ανασκάπτει με το ρύγχος του το ἔδαφος έγινε ο δάσκαλος για την τέχνη του αλετρίσμα-

5. Οπ. παρ. 667, ε.

6. Τα πρόσωπα αυτά είναι: α) Ο Λαμπρίας, αδελφός του Πλουτάρχου. β) Ο Καλλίστρατος, σοκριστής και γ) Ο Σύμμαχος, που καταγόταν από τη Νικόπολη.

7. Συμποσιακά, 369 d.

8. Οπ. παρ. 669, ε.

9. Οπ. παρ. 669, f.

10. Το ζώο αυτό χαρακτηρίζεται στο κείμενο ως «Θολερόν». Για το επίθετο «Θολερός» στον Πλούταρχο βλ. Ιω. Σταματάκου, Πλουτάρχου, Εί πρεσβυτέρῳ πολιτευταίον, 'Εν Αθήναις 1947, σ. 241.

11. Συμποσιακά, 670, α.

τος. Συμβαίνει μάλιστα οι κάτοικοι των παρανείλιων περιοχών να οργώνουν τα εδάφη τους ως εξής: Αφού αποσυρθούν από τα χωράφια τους τα Εεχειλισμένα νερά του Νειλού, βάζουν τους χοίρους μπροστά και τους ακολουθούν. Τα Ζώα ανασκάπτουν το έδαφος με το ρύγχος τους και οι επιχώριοι πίσω φροντίζουν για τη σπορά. Δεν πρέπει λοιπόν να παραβεβαίνεται κανείς γιατί μερικοί δεν τρώνε το χοιρινό κρέας, ενώ τιμούν κατώτερα και πιο ανάξια λόγου Ζώα.

Από τα Ζώα που τιμούνται, με διάφορες για το καθένα τους αιτιολογίες, αναφέρονται η μυγαλή, το λιοντάρι και η ίβις. Δε λημανούνται στη συνάφεια αυτή οι Πυθαγόρειοι. Λέγεται ότι τιμούν τον άσπρο κόκκερα κι από τα θαλάσσια Ζώα κυρίως την τρίγλη και την ακαλήφη. Ως χαρακτηριστική αναφέρεται η περίπτωση των μάγων του Ζωροάστρη, εις οποίοι τιμούν Εεχωριστά τον χερσαίο αχινό και μισούν τους ένυδρους μεις. Οι μάγοι εκείνοι θεωρούν αξιόλογους, θεοφιλείς κι ὀξικούς μακαρισμού τους ανθρώπους που θανατώνουν όσο μπορούν περισσότερα από τα ποντίκια εκείνα.

3. Ύστερα από τα παραπάνω ο Πλούταρχος παρουσιάζει τον Καλλικράτη να περνά στο χώρο του ιουδαϊκού κόδαμου. Λέγει ότι αν cι Ιουδαίοι μισούσαν το χοίρο, όπως οι μάγοι μισούσαν τους ποντικούς, θα έπρεπε κατά αναλογία να θανατώνουν κι εκείνοι τους χοίρους. Είναι φαίνεται στα απόρρητά τους ο λόγος για τον οποίο δεν τρώνε χοιρινό κρέας. Ιως δύναται, προσθέτει, να συμβαίνει και στην περίπτωση αυτή κάτι αντίστοιχο με ό,τι συνέβη προκειμένου για το γαϊδούρι. Το τιμούν γιατί κάποτε εξ αιτίας του πέτυχαν να βρουν μια πηγή νερού. Έτσι τιμούν και το χοίρο. Τους είχε γίνει δάσκαλος για τη σπορά και το ζευγάρισμα. Όμως, θα πρόσθετε κανείς, ότι δεν τρώνε ούτε του λαγού το κρέας, που το θεωρούν σιχαμερό κι ακάθαρτο.

Διαφωνεί με την τελευταία αυτή άποψη ο Λαμπρίας. Διακόπτει λοιπόν λέγοντας, ότι οι Ιουδαίοι δεν τρώνε το κρέας του λαγού, ένεκα της ομοιότητάς του με Ζώο που τιμούν, με το γαϊδούρι. Από έποψη μεγέθους και πάχους εκείνος είναι μικρογραφία αυτού. Χρώμα, αυτιά, μάτια κλπ. είναι τόσο όμοια στα δυό αυτά Ζώα. Επειδή οι Ιουδαίοι φέρονται να τιμούν το λαγό, χαρακτηρίζονται ως αιγυπτιάζοντες. Οι Αιγύπτιοι «έν τοῖς ἱεροῖς γράμμασιν ἀκοήν σημαίνουσιν οὓς λαγωοῦ γράφοντες»<sup>12</sup>, ένεκα θαυμασμού προς την οξειδοία που διαθέτει το Ζώο αυτό.

Το κείμενο του προβλήματος ξαναγυρίζει στο θέμα του χοίρου. Καταβάλλει προσπάθεια να απαντήσει κάπως ευθύτερα στο θέμα που

12. Οπ. παρ. 670, f.

έχει τεθεί. Η προσπάθεια αυτή υπηρετείται με προσφυγή σε «πληροφορίες», κατά τις οποίες οι βάρβαροι αποφέύγουν το χοιρινό κρέας, επειδή αισθάνονται φόβο μήπως, με το να φάνε από το κρέας αυτό, πάθουν επιλευκία και λέπρα. Προσβολή απ' αυτά μπορεί να καλύψει όλο το ανθρώπινο σώμα. Η αποχή από το παραπάνω κρέας φαίνεται να επιβάλλεται κι από το γεγονός, κατά το οποίο ο χοίρος είναι πάρα πολύ δρώμικο ζώο. Του αρέσει να κυλιέται στις λάσπες και στις ακαθαρσίες. Ο χοίρος είναι έτοι φτιαγμένος, που δε μπορεί να δει προς τον ουρανό ούτε κι αν βρεθεί σε ύππια θέση.

Μυθολογείται ακόμη για τους Ιουδαίους, ότι ο Ἀδωνις, ο οποίος δεν ήταν άλλος από το Διόνυσο, κατασπαράχτηκε από χοίρο. Τη σχέση των δύο αυτών θεών μαρτυρεί και η ομοιότητα που έχουν οι λατρευτικές εκδηλώσεις που αφορούν σ' αυτούς.

Το πρόβλημα τελειώνει με ένα διστιχό του Φανοκλή<sup>13</sup>. Αναφέρεται σε μύθο κατά τον οποίο ο Διόνυσος ὄρπαξε τον Ἀδωνι παιρνοντάς τον μαζί του στην Κύπρο<sup>14</sup>.

## Β' ΠΡΟΣΦΥΤΗ ΣΤΟ ΠΕΡΙ ΙΣΙΔΟΣ ΚΑΙ ΟΣΙΡΙΔΟΣ

Ύστερα από όσα σημειώσαμε παραπάνω, παρουσιάζοντας το περιεχόμενο του προβλήματος, θεωρούμε σκόπιμο να μεταβούμε σε ένα άλλο έργο του Πλούταρχου. Προέρχεται και αυτό από τα Ήθικά του. Ο τίτλος του είναι: «Περί Ἰσιδος και Οσιριδος»<sup>15</sup>. Από το έργο αυτό μπορούμε να επιλέξουμε αρκετά στοιχεία, βοηθητικά για την έρευνα που αφορά στο πρόβλημα που εξετάζουμε.

1. Χαρακτηριστική είναι, για το βιβλίο αυτό, η αναφορά σε ιερά και σε άλλα ζώα. Επισημαίνουμε αρχικά όσα λέγονται για το χοίρο<sup>16</sup>. Ξεκινά η σχετική ενότητα με τη σκέψη - αξίωμα ότι στη λατρεία των Αιγύπτιων όλα είναι σωστά. Δεν υπάρχει σ' αυτήν τίποτα «ἄλογον ούδε μυθῶδες ούδε ύπο δεισιδαιμονίας» καθιερωμένο όπως νομίζουν

13. Ελεγιακός ποιητής. Αναφέρεται από τον Πλούταρχο ως «έφωτειδς ἀνὴρ» (οπ. παρ. 671, 6). Ο Κλήμης ο Αλεξανδρέας παρατέμπτει δυο φορές σε έργο του Φανοκλή αναφέροντάς το ως «ἐν Ἐρωσιν ἦ Καλοῖς». Προτεπικός ΙΙ (32), ΒΕΠ 7, σ. 35. Στρωματεῖς VI 2, ΒΕΠ, 8, 185. Πρobl. Οβιδίου. Μεταμορφώσεις, ΙΙ, 367-380.

14. Συμποσιακά, οπ. παρ., 671, c.

15. Για το περί Ἰσιδος και Οσιριδος, 61. Λ. Φιλιππίδην, Πλούταρχου Ἡθικά, Εἰσαγωγὴ - κριτικαὶ παρατηρήσεις - κείμενον - μετάφρασις, ἔπομνηματικαὶ ἵποσημειώσεις, ἔκδ. Πάτραρος, Ἀθῆναι 1975. J. G. Griffiths, Plutarch's, De Iside et Osiride, ed. with an introduction translation and commentary, Univ. of Wales Press, 1970.

16. Περί Ἰσιδος κλπ. 353 e - 354 b.

μερικοί. Όπως λοιπόν συμβαίνει για πολλά θέματα, που αφορούν στη λατρευτική ζωή των κατοίκων της Αιγύπτου, έτσι και στην περίπτωση που αφορά στο χοίρο. Επιφανειακή κριτική μπορεί να καταλογίζει ατέλειες στην αιγυπτιακή θρησκεία και για το τελευταίο αυτό θέμα. Βαθύτερη όμως εξέτασή του φαίνεται να δικαιώνει τις αιγυπτιακές θέσεις και απόψεις.

Οι Αιγύπτιοι «τὴν ὑν ἀνίερον Ζῶον ἥγοῦνται» (353 F). Συνουσιάζεται κατά τη λίγωση του φεγγαρίου. Όσοι πίνουν από το γάλα της παθαίνουν στο σώμα τους εξανθήματα λέπρας, πληγές ψώρας.

Είναι παρά ταύτα γεγονός ότι μια φορά το χρόνο, κατά τη διάρκεια πανσέληνου οι Αιγύπτιοι προσφέρουν χοίρο για θυσία. Τρώνε τότε και το χοιρινό κρέας της θυσιαστικής προσφοράς. Πράττουν έτσι γιατί μερικοί ισχυρίζονται ότι ο Τυφώνας, καταδιώκοντας χοίρο κατά πανσέληνο, βρήκε το Εύλινο φέρετρο μέσα στο οποίο είχε εναποτεθεί το σώμα του Ἀδωνι. Πήρε τότε το σώμα αυτό, το κατακομμάτιασε κι ύστερα διασκόρπισε τα κομμάτια εκείνα<sup>17</sup>. Όταν προσφέρεται θυσία στον Ἡλιο, όσοι μετέχουν στη λατρεία δεν πρέπει να φέρουν επάνω τους χρυσαφικά. Δεν πρέπει επίσης, κατά τον εορτασμό αυτό να προσφέρουν τροφή στους όνους<sup>18</sup>.

2. Αρκετά στοιχεία προσφέρει το περί Ἰσιδος και για τη θέση του «Όνου» στις παραδόσεις και στις σκέψεις των Αιγύπτιων<sup>19</sup>. Το Ζώο αυτό μνημονεύεται σε αναφορά με τις λατρευτικές εκδηλώσεις<sup>20</sup>, που αφορούν στον Τυφώνα. Προσφέρονται σ' αυτόν θυσίες κατά εορτές, που άλλοτε είναι εξευμενιστικές κι άλλοτε εξευτελιστικές. Κατά τις τελευταίες προπλακίζουν όσους από τους ανθρώπους είναι κοκκινοτρίχιδες. Το πράττουν αυτό γιατί και ο Τυφώνας είναι κοκκινοτρίχης και γαιδουρόχρωμος. Λέγεται ότι μερικοί Αιγύπτιοι, όπως οι Βουρισίτες και οι Λυκοπολίτες δε χρησιμοποιούν καθόλου σάλπιγγες. Τούτο, επειδή τους φαίνεται ότι ο ἥχος της σάλπιγγας συγγενεῖ με το γκάρισμα του γαιδουριού.

Η εξωτερική ομοιότητα του Ζώου αυτού με τον Τυφώνα συντελεί ώστε ο όνος να θεωρείται ακάθαρτος και δαιμονικός. Για το λόγο

17. Οπ. παρ. 358 a. Bk. και J. Hani, Plutarque et le mythe de démembrement d'Horus, REG 76 (1963), σ. 111-120.

18. Οπ. παρ. 363 a. Πρβλ. J. Hani, La Religion Egyptienne, dans la pensée de Plutarque, Paris 1976, σ. 307.

19. Περὶ Ἰσιδος κλπ. 362 c - 363 d.

20. Για τις λατρευτικές - εορταστικές εκδηλώσεις προς τιμή της Ἰσιδος Bk. R. Merkelbach, Fêtes isiaques à l'époque gréco - romaine, Bull. de la Fac. des lettres des Strasbourg, 41 (1962), σ. 217-244. Για τις αιγυπτιακές εορτές στις οποίες αναφέρεται ο Πλούταρχος Bk. J. Hani, La Religion κλπ. οπ. παρ. κεφ. Mystère et fêtes d'Osiris, σ. 334-380.

αυτό, στις θυσίες που προσφέρουν κατά τους μήνες Παιώνι και Φαωρί, ζυμώνουν γλυκίσματα, πάνω στα οποία πλάθουν το ομοίωμα ενός δεμένου γαιδουριού.

Το περί Ἰσιδος, μετά από τις αναφορές στο γαιδουρόχρωμο Τυφώνα, μεταβαίνει στους Πυθαγόρειους και την αριθμολογία τους. Ο δαιμονικός Τυφώνας εκφράζεται απ' αυτούς με άρτιο αριθμό. Εκφράζεται με τον αριθμό 56 και σχηματικά με πενηνταεξάγωνο<sup>21</sup>.

Ο Πλούταρχος στην παράγραφο 371α του έργου με το οποίο ασχολούμεθα, έσκινά από τη σκέψη ότι στον κόσμο υπάρχουν δυό ενάντιες δυνάμεις<sup>22</sup>. Η μιά, η ανώτερη, είναι η πιο ισχυρή, η πιο αξιόλογη. Η άλλη, η κατώτερη, είναι λιγότερο ισχυρή, λιγότερο αξιόλογη.

Την πρώτη από τις δυνάμεις αυτές εκπροσωπεί ο Ὀσιρις. Τη δεύτερη την εκφράζει ο Τυφώνας.

Σ' ένα θεό όπως ο δεύτερος οι Αιγύπτιοι αφιερώνουν «τῶν μὲν ἡμέρων ζώων... τὸ ἀμαθέστατον» τον όνο, «τῶν δὲ ἀγρίων τὰ θηριώδεστατα κροκόδειλον καὶ τὸν ποτάμιον ἵππον»<sup>23</sup>.

Σημειώνει ακόμη ο Πλούταρχος, με απομάκρυνση από τον αιγυπτιακό χώρο, κάτι που έχει σχέση με τους Πέρσες. Ο λαός, λέγει, των Περαών αισθανόταν απέχθεια απέναντι στο σκληροτράχηλο βασιλιά του, τον Ὁχο. Τον θεωρούσε «έναγῆ καὶ μιαρόν». Για το λόγο αυτό οι Πέρσες δεν τον αποκαλούσαν πια τον Ὁχο με το όνομά του. Τον είχαν επονομάσει όνο.

Ο συγγραφέας μας δε θέλει να αποδεχθεί κάτι που το θεωρεί μυθώδες. Το αναφέρει όμως. Πρόκειται για μυθική υπόθεση κατά την οποία ο Τυφώνας εγέννησε δυό γιους με τα ονόματα: Ιεροσόλυμος και Ιουδαίος<sup>24</sup>.

3. Θα μπορούσαμε να σημειώσουμε αρκετά παράλληλα μεταξύ του μικρού σχετικά σε έκταση προβλήματος από τη μιά και του κειμένου που προσφέρει το περί Ἰσιδος από την άλλη.

21. Περὶ Ἰσιδος κλπ. 363. Πρβλ. και M. Alliot, *Le culte d'Horus à Edfon au temps des Ptolémées*, τ. α' και 6', Paris 1949 και 1954.

22. J. Hani, *Plutarque en face du dualisme iranien*, PEG, 77 (1964), σ. 489-525. Για το δυαδισμός στο αρχαίο Ιράν δι. M. Lerou, *Le dualisme iranien avant Mani*, Annuaier de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales de l'Université Libre de Bruxelles, 16 (1963), 23-30. Πρβλ. ακόμη U. Bianchi, *Le dualisme en histoires des religions*, RHR, 149 (1961), σ. 1-46.

23. Περὶ Ἰσιδος κλπ. 371, c.

24. Περὶ Ἰσιδος, 363, d. Για τη σχετική με το μέθο αυτό περιοπή του Πλούταρχου με στοιχεία για την γένω απ' αυτήν βιβλιογραφία δι. M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, Edited with Introductions, Translations and Commentary, τ. 1, Jerusalem, 1976, σ. 563.

Κοινός είναι ο συσχετισμός –ευρύτερα γνωστός – του χοίρου με τη λέπρα.

Στο πρόβλημα π.χ. λέγεται: «Πᾶσαν... ὃν ὑπὸ τὴν γαστέρα λέπρας ἀνάμπλεων καὶ ψωρικῶν ἐξανθημάτων ὄρῶμεν».<sup>25</sup>

Στο περὶ Ἰσιδος εξάλλου σημειώνεται: «τῶν τὸ γάλα πινόντων» του χοίρου «ἐξενθεῖ τὰ σώματα λέπραν καὶ ψωρικάς τραχύτητας»<sup>26</sup>.

Έχουμε και στα δυό κείμενα παρεμβολή, που αφορά στους Πυθαγόρειους.

Με αφορμή το Ζωροάστρη και τους μάγους του, παραθέτουμε δυό παράλληλα αποσπάσματα, που προέρχονται από τα δυό έργα στα οποία αναφερόμαστε.

## I

Από το περὶ Ἰσιδος  
(369 εξ)

Φίλοι του Βερού ζωροάστρου  
καὶ Νομού του Ζωροάστρου

Οὐαὶ τοῖς θεοῖς

«Ο Ζωροάστρης γάγος τοὺς ἄπο Ζωροάστρου  
μαγους  
ἔδιδαξε

χερσίους ἔχίνους  
τοῦ ἀγαθοῦ θεοῦ  
τοῦ δε φαύλου  
τοὺς ἐνύδρους μεῖς  
εἶναι, διὸ

καὶ τον ἀποτείναντα καὶ τον ἀποτείναντα  
πλείστους

εὐδαιμονίους».

## II

Από το Πρόβλημα  
(Συμ. 670 ε.)

«Ἴστοριούς  
τυφάν μάλιστα  
τὸν χερσίον ἔχινον  
ἐκβαίρειν δέ  
τοὺς ἐνύδρους μεῖς  
πλείστους θεοφιλῆ καὶ μαύριον  
νομίζειν».

Σημειώνονται και στα δυό κείμενα περιφρόνηση προς το μύθο, τα μυθικά και μάλιστα όταν υπηρετείται η αντιουδαϊκή θέση. Αναφέρεται ωστόσο και στα δυό έργα ο μύθος που συσχετίζει τη συμβολή του χοίρου στη θανάτωση του 'Αδωνι<sup>27</sup>.

25. Συμποσιακά, 671 α. Περὶ Ἰσιδος κλπ. 354, α.

26. Ο μύθος αυτός ήταν ευρύτατα γνωστός, με διάφορες παραλλαγές. Προβλ. Αλεξ. Λέτσα, Μυθολογία της γεωργίας, τ. 2. Θεσσαλονίκη 1949, σ. 215-243.

Σχεδόν ταυτόλεξα σημειώνεται και στα δύο κείμενα η συσχέτιση του Διόνυσου με τον 'Αδωνι ή με τον 'Οσιρι.

Αλλοι δέ τετράγραμμοι γράμματα συναντούνται στην ιερή γραφή, όπως το Α, το Β, το Γ, το Δ, το Ε, το Ζ, το Η, το Κ, το Μ, το Ν, το Ο, το Ρ, το Σ, το Τ, το Φ, το Χ, το Ψ.

**Από το περί Ιοιδος**      **Από το Πρόβλημα**  
**(363 c.d)**                    **(Συντ. 370 e)**

Αποστόλους Ταν Διάνυσον → τα πρωτοβουλημένα από  
τον ίδιο ή από τον πατέρα του  
Η ΕΛΛΑΣ έχει στην πατέρα της  
την απόδοση της οποίας  
ούχι έτερον → Ταν "Άδωνιν" πρώτη διάνυση  
ούχι έτερον

αλλεί Διόνυσον  
εἶναι καὶ μηδὲν διά τα θηριά

τούν Βασίλειος.»

Γ ΣΤΙΝΤΟΜΗ ΑΝΑΔΡΟΜΗ

Χρήσιμη θεωρούμε για τη μελέτη του προβλήματος που εξετάζουμε μια σύντομη αναδρομή. Μιά αναδρομή που να μας φέρνει πιο πίσω από τους χρόνους της Κ. Διαθήκης. Πληροφορίες για το χοίρο, τη λέπρα και τον όνο, από συγγραφείς πολύ προγενέστερους από τον Πλούταρχο, είναι απαραίτητες για να εξαχθούν στο τέλος μερικά συμπεράσματα. Η Π. Διαθήκη, η ελληνική και η Ένη μυθολογία, Έλληνες και Ένοι συγγραφείς θα κληθούν να πουν με τη δική τους γλώσσα όσα επιλέξουμε από το χώρο τους ως βοηθητικά για την έρευνά μας.

1. Η Π. Διαθήκη έχει πολλές αναφορές στα επί μέρους θέματα στα οποία αναφερόμαστε. Σημειώνουμε, αρχικά, ότι ο χοίρος κατατάσσεται στα ακάθαρτα ζώα. Για το λόγο αυτό απαγορεύεται στους λαοαπλίτες να τούνε χοιρινό κρέας<sup>27</sup>.

Ο πικρόχολος άνθρωπος πιαρομοιάζεται με τον αγριόχοιρο που τρέχει στους αγρούς<sup>28</sup>. Οι Ασσύριοι είναι εχθροί που μοιάζουν με του δάσσους των αγριόχοιρο<sup>29</sup>. Χοίρο που φέρει ακουλαρίκι στη μάτι φυιώ-

<sup>27</sup> AEV, 11.7-8; AEVT, 14.7-9.

28. 2 Ваг. 17.8. Пробл. 3 Ваг. 20(21).19, 22, 38.

29.  $\Psi_{\alpha\lambda\mu}$ , 79,14 (80,13).

Ζει η κακόβουλη γυναίκα (Παροιμ. 11,22). Ο προφήτης Ησαΐας επικρίνει τους Ισραηλίτες που τρώνε χοιρινό κρέας<sup>30</sup>.

Όταν ο Αντίοχος ο επιφανής κατέλαβε τα ιεροσόλυμα διάταξε τους Ιουδαίους «έπι ποινή θανάτου» νάθυσιάσουν χοίρους στους βωμούς των<sup>31</sup>. Ο ίδιος καταχτητής επίεζε τον ήρωα Ελεάζαρο, ανοίγοντάς του με βία το σόμα να φάει χοιρινό κρέας. Εκείνος αντιστάθηκε. Προτίμησε να μαρτυρήσει ή να θανατωθεί, παρά να παραβεί τον πάτριο νόμο<sup>32</sup>.

Πάμπολλες είναι οι αναφορές της Π. Διαθήκης στους λεπρούς και τη λέπρα. Γίνεται λόγος τόσο για νόμο της λέπρας<sup>33</sup>, όσο και για νόμο των λεπρών<sup>34</sup>. Ο λεπρός οφείλει να αποχωριστεί από τους λοιπούς συνανθρώπους του. Είναι επικινδυνή η παραμονή κοντά τους για την επέκταση της φρικτής ασθένειας. Η λέπρα κατά περίπτωση, είναι πληγή ή τιμωρία<sup>35</sup>. Εστίες μόλυνσης θεωρούνται τα σπίτια και τα ρούχα των λεπρών<sup>36</sup>. Είναι δυνατή η θεραπεία λεπρού με τη βοήθεια του Θεού. Χαρακτηριστική στην περίπτωση αυτή είναι η θεραπεία Ναιμάν του Σύρου<sup>37</sup>.

Ως προς τον όνο, οι Εβραιοί είχαν αρκετές λέξεις για να τον δηλώσουν<sup>38</sup>. Προέρχεται ίσως αυτό από το γεγονός, κατά το οποίο, το Ζώο στο οποίο αναφερόμαστε ήταν πολύ κοντά στον άνθρωπο, στην οικογενειακή και την αγροτική Ζώη<sup>39</sup>.

Στο βίος του ανθρώπου μετρούσε και ο αριθμός όχι μόνο των προβάτων, των βοδιών και λοιπών ζώων, αλλά και των γαιδουριών που είχε στην κυριότητά του<sup>40</sup>.

Ενδιαφέρει αρκετά η διήγηση που αφορά στην όνο του Βαλαάμ<sup>41</sup>. Στον ύμνο της Δεβώρας εξάλλου άδεται, ότι οι άρχοντες του Ισραήλ πανηγυρίζουν χαρούμενα και μεγαλόφωνα «έπιβεθηκότες ἐπὶ ὄνου»<sup>42</sup>.

30. Ησ. 65,4. 66,17.

31. 1 Μαχ. 1, 41-51.

32. 2 Μαχ. 6, 18-51.

33. Λευ. 13,59. 14,32,54,57.

34. Λευ. 14,2.

35. Λευ. 13,1-14,57. Αριθμ. 12, 10-15. Δευτ. 28,27-35. Εξοδ. 9,8-12.

2. Παρ. 26,19-25.

36. Αριθμ. 12,10. 4 Βασ. 5,27. 2 Παραλ. 26,16-23.

37. 4 Βασ. 5,1-10.

Graz, 1954, σ. 1000, λέξη: όνος.

38. B. Hatch and Redpath, Concordance to the Septuagint, τ. 2.

39. Γεν. 22,3-42,26-45,23. Εξ. 4,20. 23,12. Αριθμ. 22,21. Ιησ.. N. 9,4.

1 Βασ. 25,18. Ησ. 30,24-32,20 κλπ.

40. Πρόβ. Γεν. 12,16. 24,35. 30,43. 32,5,15. Εξ. 31,39,45. Αριθμ. 31, 28,30,39,39. Ιόδ 1,3,14 κλπ.

41. Αριθμ. 22,21-35.

42. Κριτ. 5,10 Πρόβ. 10,4-12,14.

2. Η ελληνική μυθολογία και συγγραφείς όπως ο Ὅμηρος και άλλοι, πολλά έχουν να προσφέρουν για την ολόπλευρη θεώρηση του προβλήματος των Συμποσιακών, που μας απασχολεί.

Από το ομηρικό έργο μαθαίνουμε ότι ο χοίρος μπορούσε να ζει κοντά με τον άνθρωπο. Αναφέρεται πολλές φορές ως ζώο κατοικίδιο ή κοπαδίσιο. Γίνεται λόγος κάποτε γι' αυτό με αναφορά στις σχέσεις μεταξύ θεών και ανθρώπων.

Ο χοιροβοσκός<sup>43</sup> εναρκώνεται στο πρόσωπο του Εύμαιου ως υπόδειγμα συνετού και έμπιστου ανθρώπου. Είναι όχι μόνο ο χοιροβοσκός, αλλά και ένας από τους εκλεκτούς που υπηρετούν την οικουγένεια του Οδυσσέα. Μένει αείχαστος, παρά την απλοϊκότητά του, παρά το όχι εύφημα γνωστό επάγγελμά του<sup>44</sup>. Χαρακτηρίζεται πολλές φορές ως θεϊκός βοσκός<sup>45</sup>.

Η λέξη ἥθος (πλ. ἥθεα) εξάλλου, με τη γνωστή εξέλιξη της σημασίας της, δηλώνει στο ομηρικό λεξιλόγιο και τον τόπο στον οποίο συζύγουν ζώα, το σταύλο για διάφορα ζώα<sup>46</sup>, και πιο ειδικά το χοιροστάοιο<sup>47</sup>.

Γνωστή είναι η αφήγηση που αφορά στις μαγίες της Κίρκης με τις οποίες οι σύντροφοι του Οδυσσέα μεταμορφώθηκαν σε χοίρους. Βέβαια έχουμε στη συνέχεια την επαναφορά τους στην πρώτη τους, την ανθρώπινη κατάσταση<sup>48</sup>. Κάπρος λευκόδοντος είχε κάποτε στον Παρνασσό πληγώσει τον Οδυσσέα στο πόδι του<sup>49</sup>.

Στην ελληνική μυθολογία όμως, δυό ακόμη περιπτώσεις αναφέρονται σε κάπρους «που έγραψαν ιστορία». Πρόκειται για τον Καλυδώνιο από τη μια και τον Ερυμάνθιο από την άλλη. Τον πρώτο τον κατέβαλε πρωικά και οριστικά ο Μελέαγρος<sup>50</sup>. Η εξουθένωση του άλλου αποτελεί ένα από τους άθλους του Ηρακλή<sup>51</sup>. Η σχετική με τις τελευταίες αυτές περιπτώσεις μυθολογία έδωσε θέματα στο λόγο και την τέχνη<sup>52</sup>.

43. Στο ομηρικό έργο δηλώνεται με τις λέξεις: συνθώτης, συφορδός, ίνφορδός.

44. Η μορφή του Εύμαιου κυριαρχεί στα ξ., ο., π. και ρ της Οδύσσειας.

45. Διός ίνφορδός. Βλ. Οδύσ. ξ' 3, 48, 401, 413.

46. Ιλιάδα ξ' 511, ο' 258.

47. Οδύσ. ξ' 411.

48. Οδύσ. κ' 230-364.

49. Οδύσ. τ' 386-394. Πρεβλ. τ' 392-393.

50. Ιλιάδα ι' 527-599.

51. Ο Ὅμηρος δεν αναφέρει τον άθλο αυτό. Σημειώνει μόνο ένα από τους άθλους του Ηρακλή. Ιλιάδα θ' 362-363. Οδυσ. λ' 623-625. Βλ. Απολλοδόρου, Βιβλιοθήκη (Μυθολογική, ΙΙ, 83-87).

52. Σχετικά μυθολογικά στοιχεία έχουν διασώσει οι Θεόκριτος, Ευριπίδης, Αριστοφάνης, Απολλόδωρος, Διόδωρος, Σικελιώτης, Οβίδιος, Παυσανίας, Τγίνος κλπ. Εκτός από το έργο του Σκοπά έχουμε παραστάσεις σε αετώ-

Εχουμε όμως και προσφορά κάπρου κατά ευχαριστήρια θυσία. Σε κάποια περίπτωση την υποδεικνύει στον Οδυσσέα ο μάντης Τειρεοίας. Του συνιστά να προσφέρει στον Ποσειδώνα, ύστερα από επιτυχή έκβαση διάπλευσης θάλασσας, θυσία τριών Ζώων: κριαριού, ταύρου και κάπρου<sup>53</sup>.

Πρόκειται για θυσία που είναι γνωστή ως Τριττύα ή τριττύς (και τριτύς). Σε επιγραφή του 4ου π.Χ. αιώνα<sup>54</sup> που βρέθηκε στην Ελευσίνα, αναγράφεται ότι ο κάπρος που απαιτεί η «τριττύς» προσφέρεται για τον Κάρνειο Απόλλωνα. Κάπροι εθυσιάζονταν κατά τις αυνθηκολογίες<sup>55</sup>. Ο κάπρος ως έδεσμα ήταν ευπρόσδεκτος σε γεύματα χαράς αλλά και κραιπάλης<sup>56</sup>.

Για τη λέπτα και τους λεπρούς μιλούν ο Θεόφραστος και βέβαια και ο Ιπποκράτης<sup>57</sup>.

3. Στοιχεία για την έρευνά μας μπορούμε να περισυλλέξουμε τόσο από εξωβιβλικές όσο και από εξειδηληγικές πηγές. Το Λάτιο, η Αίγυπτος και η Ανατολή έχουν να προσφέρουν αρκετά για τα επί μέρους θέματα, που μας απασχολούν.

Θεότητα, παλαιότατα γνωστή στους Λατίνους, έφερε την ονομασία: «*Bona Dea*»<sup>58</sup>. Στο πέρασμα του χρόνου η θεά αυτή ταυτίστηκε με τη *Maia*<sup>59</sup>, γνωστή και με τις επωνυμίες: *Ops* και *Faula* ή *Fauna*.

ματα Ναόν από τις δυο περιπτώσεις καταβολής κάπρων, στις οποίες αναφερθήκαμε ήδη. Έχουμε επίσης σχετικές απεικόνισεις πάνω σε αγγεία και σε νομίσματα. Πρόβλ. J. Fink, *Herakles Hold and Heilant, Antike und Abendländ*, 9, 1960, 73-87. K. Schefold, *Drei archaische Dichtungen von Herakles*, *Museum Helveticum*, 29, 1962, 130-132. Σ. Ζαφειρόπουλον, *Ανασκαφή τάφων Αμφρακίας*, Πρακτικά της εν Αθήναις Αρχαιολογικής Εταιρίας, 1957 (1962), 85-88. J. Marcadé, *Héraclès Épitrapézios à Abbe et à Délos*, *Revue des Études Anciennes*, 65, 1963, 351-358. H. Sichtermann, *Das Motiv des Meleager, Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Ρώμης)*, 69, 1962, 43-51. Πρόβλ. ακόμη K. Kerényi, *Die Mythologie der Griechen*, μετάφραση Δ. Σταθόπουλου: Η Μυθολογία των Ελλήνων, εκδ. γ', Αθήνα 1974, σ. 361-366 και 391-393.

53. Ο Τειρεοίας επέρτεινε η σχετική θυσία να περιλαμβάνει «ἀρνειόν, ταῦρον τε συῶν τ' ἐπιθήτορα κάπρον». Οδύσ. λ' 131. Ο ίδιος ακριβώς στίχος και στο Οδύσ. ψ' 278.

54. Πρόβλ. Αλεξ. Λέτσα, *Μυθολογία της Γεωργίας*, τ. 3, Θεσσαλονίκη 1975, 102.

55. Πλιόδα, τ' 197.

56. Οδύσ. ψ' 159-163. 248-253.

57. Θεοφράστου, *Χαρακτήρες* 19.2. Ιπποκράτους, *Αφορισμοί* 3,20. Επιδημίαι 5,9 κλπ.

58. Πολλά στοιχεία που αφορούν στη θεά αυτή από Λατίνους συγγραφείς συγκεντρώθηκαν στο *Dictionary of Greek and Roman Mythology* του W. Smith, τ. 1, Λονδίνο, 1844, 499 b - 500 a.

59. W. Smith, αντ. παρ. τ. 2, 905 b - 906 a.

Εθεωρείτο, με διάφορες μυθικές παραλλαγές, θεά της γονιμότητας. Ήταν προστάτιδα των αγροτών. Την παρουσίαζαν και ως σύζυγο του Ήφαιστου, του Vulgan, κατά τους Λατίνους. Ναός προς τιμή του Ήφαιστου, που συνδέεται με την κτίση της Ρώμης, είχε ανεγερθεί στο Καπιτώλιο. Στο ναό αυτό εορταζόταν κάθε χρόνο την πρώτη του Μάη η Maja. Από τη Maja εξάλλου είχε πάρει την ονομασία του και ο μήνας αυτός. Βασικό στοιχείο κατά τον παραπάνω εορτασμό ήταν η θυσία ενός χοίρου.

Αρκετή αντιστοιχία υπάρχει μεταξύ της θεάς του ελληνικού πάνθεου Δήμητρας και Ceres στην ιταλική χερσόνησο. Προς τιμή της Ceres, θεάς και αυτής της γονιμότητας, είχε κτιστεί ναός το 496 π.Χ., από τον δικτάτορα Αθβίνο. Κάθε χρόνο ετελούντο εκεί εορτές προς τιμή της θεάς αυτής, λίγο πριν από το θερισμό. Από τα χαρακτηριστικά γνωρίσματα της εορτής ήταν και η θυσία χοίρου<sup>60</sup>.

Κάτι αντίστοιχο προς την τριττύα στον ελληνικό χώρο, με την προσφορά δηλαδή θυσίας από τρία Ζώα, μεταξύ των οποίων και ο χοίρος, έχουμε και στο Λάτιο. Είχε καθιερωθεί εορτασμός με την επωνυμία Suovetaurilia. Επρόκειτο, όπως και ο λατινικός όρος μαρτυρεί, για θυσία τριών Ζώων. Ήταν τα εξής: Sus (χοίρος) συν κριός συν ταύρος<sup>61</sup>.

Ο Ηρόδοτος προσφέρει αρκετά στοιχεία για τα επί μέρους θέματα που μας απασχολούν. Ενώ αναφέρονται κατά κύριο λόγο στην Αιγύπτιο, οι πληροφορίες που προσφέρει Εεπερνούν τα όριά της και μας φέρνουν κάποτε κοντά στην Ανατολή. Στο δεύτερο βιβλίο (II, 47 και 48) της Ιστορίας του γράφει ανάμεσα στα άλλα ότι την «*Ἐν... οἱ Αἰγύπτιοι μιαρὸν ἥγηνται θηρίον είναι*». Για τούτο, όποιος αγγίζει το Ζώο αυτό, οφείλει να υποστεί ένα ιδιότυπο καθαρμό. Οφείλει να πέσει στα νερά του Νείλου μαζί με τα ρούχα του. Οι χοιροβοσκοί, αν και γνήσιοι Αιγύπτιοι, δεν έχουν το δικαίωμα να μπουν μέσα σε ιερό. Δεν μπορούν να συνάψουν γάμο παρά μόνο με γυναίκες που προέρχονται από οικογένειες άλλων χοιροβοσκών. Από θρησκευτική άποψη έχουν κάποιο δικαίωμα μετοχής σε λατρευτική εκδήλωση. Τους επιτρέπεται να προσφέρουν θυσία μόνο σε δυό θεούς. Στη Σελήνη και στο Διόνυσο, ταυτόχρονα κατά πανσέληνο. Η θυσία τους είναι θυσία χοίρου.

Οι φτωχοί, που δεν έχουν τη δυνατότητα να προσφέρουν ένα ζωντανό χοίρο, φτιάχνουν χοίρους ζυμωτούς. Τους ψήνουν και τους προσφέρουν.

60. Bl. Bonnic H. Le, *Le culte de Cérès à Rome. Des origines à la fin de la république*, Paris 1958.

61. *Suovetaurilia = Sus + ovis + taurus.*

Χοίρο μπορούν να προσφέρουν και οι λοιποί Αιγύπτιοι κατά την παραμονή του παραπάνω εορτασμού. Ο χοίρος αυτός σφάζεται μπροστά στην εξώπορτα κάθε σπιτιού. Το σφαγμένο ζώο όμως δεν εισάγεται μέσα στο σπίτι. Το παίρνει ο χοιροθοσακός, που το είχε πουλήσει και φεύγει.

Ο Ηρόδοτος λέγει ακόμη ότι οι Αιγύπτιοι είναι οι μόνοι που δεν κουράζονται για τις εργασίες του Ζευγαρίσματος και της σποράς.<sup>62</sup> Όταν, λέγει, με το Εεχείλισμα του Νείλου ποτιστούν τα χωράφια τότε «ο καθένας απέρνει το χωράφι του και βάζει εκεί μέσα χοίρους» και άμα οι χοίροι καταπατήσουν και χώσουν τον σπόρον, από εκεί και πέρα περιμένει τον καιρό του θερισμού. Άλωνιζει με τους χοίρους και έτσι παίρνει τον καρπό<sup>63</sup>.

Πριν ολοκληρώσουμε τις σκέψεις, στη συνάφεια θεωρούμε σκόπιμο να σημειώσουμε, ότι πέρα από τις οποιεσδήποτε μαρτυρίες, που διέσωσαν τα διάφορα κείμενα για την Αίγυπτο, ως προς τη θέση του χοίρου στην αγροτική και τη θρησκευτική Ζωή, έχουμε κι άλλη αξιόλογη πηγή γι' αυτά. Είναι η τέχνη, που έχει απεικονίσει και χοιροθοσούς. Φαίνεται ότι και τα δύο δεν ήταν και τόσο «αποδιοπομπαία» στην Αίγυπτο.

Πιο συνθηισμένες ακόμη είναι οι παραστάσεις του όνου. Το Ζώο αυτό, όσο κι αν έχει επικρίθει, όμως ήταν για αιώνες κι εξακολουθεί να είναι ακόμη και σήμερα, για αγροτικές περιοχές και μάλιστα σε φτωχούς λαούς, απαράπτητο υπηρετικό μέσο για μεταφορές, κατά κύριο λόγο.

Είχαν και οι Φοίνικες τη συνήθεια, να θυσιάζουν χοίρους. Αυτό συσχετίσθηκε αργότερα με την τιμή προς τον Ἀδωνι. Σε αποικία των Φοίνικων στην Κύπρο προσφερόταν θυσία στην Αστάρτη, που δεν είναι άλλη από την Αρτέμιδα<sup>64</sup>. Πιο πέρα ακόμη, στην Ἀπω Ανατολή ήταν γνωστή και η θυσία του χοίρου<sup>65</sup>.

Στις χώρες της Ανατολής ήταν γνωστή και η ασθένεια της λέπρας. Ως μια από τις εστίες της αρρώστειας αυτής εθεωρούντο και οι Ινδίες<sup>66</sup>. Στην Περσία, κατά τον Ηρόδοτο, οι λεπροί αποκόπτονταν από την κοινωνία. Η λέπρα εθεωρείτο ως θεία ποινή σε βάρος εκείνων, που είχαν αμαρτήσει κατά του Ἡλιου. Αν ένας λεπρός ήταν αλλοεθνής, τον έδιωχναν από τη χώρα τους<sup>67</sup>.

62. Ηροδότου, Μούσαι, II, 14.

63. J. Henninger, *Les fêtes de Printemps chez les Sémites et la Pâque Israélite*, Paris 1975, 81.

64. J. Henninger, op. p. 118.

65. Κτησία, Περσικά, 41.

66. Ηροδότου, Μούσαι, I, 185.

## Δ' ΜΕ ΤΟΝ ΙΩΣΗΠΟ, ΣΤΟ ΚΑΤΑ ΑΠΙΩΝΑ

Σταχυολογώντας πληροφορίες από το «Κατά Απίωνα» του Ιώσηπου, είναι σαν να κάνουμε αποδελτίωση από έργα εθνικών συγγραφέων, που ήταν λίγο προγενέστεροι απ' αυτόν ή και σύγχρονοι του.

Με πάθος επιτίθεται ο Ιουδαίος αυτός λόγιος στο έργο του, στο οποίο αναφερόμαστε, ενάντια στο πνεύμα του αντισημιτισμού, που ήταν διάχυτο στις παραμεσόγειες χώρες, κατά τους χρόνους της Κ. Διαθήκης. Θέμα της μόδας ήταν η ειρωνεία, ο χλευασμός και η επίκριση κατά των Ιουδαίων, από τον εθνικό κόδιμο, με εκφραστές όχι μόνο τα ανώνυμα πλήθη, αλλά και επώνυμους εθνικούς συγγραφείς.

Πολλούς από τους συγγραφείς αυτούς ενοχλούσαν οι ιδιοτυπίες της δημόσιας και ιδιωτικής ζωής των Ιουδαίων. Σκόρπια, ανακατευμένα με διάφορους μύθους, ήταν σε πολλά από τα έργα τους, όσα αφορούσαν στην Έξοδο των Ιαραλιτών από την Αίγυπτο.

Μεγάλο τμήμα του Κατά Απίωνα<sup>67</sup> ασχολείται με τις παραπάνω κατηγορίες, για τις οποίες και απολογείται. Κοινός σχεδόν τόπος για τους εθνικούς συγγραφείς, που ασχολήθηκαν με την Έξοδο, είναι η συσχέτισή της με την ασθένεια τις λέπρας.

1. Οι Αιγύπτιοι συγγραφείς Μανέθωνας και Χαιρήμωνας συνεξέταζονται από τον Ιώσηπο. Το κείμενο του I, Κατά Απίωνα, που αναφέρεται σ' αυτούς, εμφανίζει χαρακτηριστική αυτοτέλεια. Μπορούμε να επισημάνουμε σ' αυτό:

Πρόλογο (222-227)

Πρώτο μέρος (228-287)

Δεύτερο μέρος (288-292) και

Επιλογο (293-303).

Στον Πρόλογο τους κατηγορεί, λέγοντας ότι από μίσος και φθόνο κατά των Ιουδαίων, αναγκάζονται να παραχαράξουν την Ιστορία. Κάποιες κατηγορίες τους, όπως εκείνη που αφορά στη λέπρα, έχουν σχέση με τις αντιλήψεις τους για μερικά από τα Ζώα. Η ιουδαϊκή ευσέβεια είναι πολύ ανώτερη από εκείνη που διαθέτουν οι δυό επικριτές της. Είναι τόσο διάφορες οι δυό αυτές ευσέβειες «δσον Θεοῦ φύσις Ζώων ἀλόγων διέστηκε». Και για τους δυό επικριτές «κοινόν... έστι πάτριον τὸ ταῦτα Θεοὺς νομίζειν».

Αναφέρεται συνέχεια ο Ιώσηπος στις κατηγορίες του Μανέθωνα κατά των Ιουδαίων<sup>68</sup>. Εμμένει σε όσα αφορούν στην ασθένεια της λέπρας. Ο Μανέθωνας, λέγει ο Ιώσηπος, έγραφε ότι οι Ιουδαίοι, κατά την εγκατάστασή τους στην Αίγυπτο, είχαν έλθει σε σχέσεις με πλή-

67. Ιωσήπου, Κατά Απίωνα, I, 223-320.

68. Ιωσήπου, οπ. παρ. I, 228-287.

θη από γηγενείς. Τα πλήθη αυτά έπασχαν από διάφορες ασθένειες. Ανάμεσα σ' αυτές ήταν και η λέπρα. Με το χρόνο η αρρώστεια των γηγενών έγινε και των Ιουδαίων αρρώστεια.

Ο βασιλιάς της Αιγύπτου με το όνομα Αμένωφης δεν έμεινε σδιάφορος μπροστά στο πρόβλημα που προκαλούσαν για το βασιλειό του οι λαβδιασμένοι Εβραίοι. Ύστερα από υπόδειξη μάντη, που ήταν και συνώνυμός του, αποφάσισε να καθαρίσει τη χώρα του από τους λεπρούς. Μετακινήθηκαν όλοι τους μακριά από τις πόλεις. Ιουδαίοι όμως και γηγενείς δεν ήταν επιτρεπτό να κατοικούν στους ίδιους οικισμούς. Οι πρώτοι, μεμονωμένοι όπως ήταν, οργανώθηκαν σιγά σιγά από το ιερατείο τους. Έτσι, παρά το ότι στο μεταξύ είχαν σταλεί ως δούλοι στα λατομεία, δεν έχασαν τη συνοχή τους. Με αρχηγό τους το Μωάσή, που κι αυτός είχε πληγωθεί από την αρρώστεια της λέπρας, αποτόλμησαν την Έξοδό τους από την Αίγυπτο. Εφυγαν, αλλά τους συνόδευε πάντα η τρομερή εκείνη ασθένεια.

Ψευδολογίες θεωρεί όλα τα παραπάνω ο Ιώσηπος.

Μετά από το Μανέθωνα παραλαμβάνεται ο Χαιρήμωνας<sup>69</sup>. Φέρεται να φέρνει στο προσκήνιο του λόγου τη θεά Ισιδα. Η θεά, λέγει, αυτή παρουσιάστηκε στο βασιλιά. Παρουσιάστηκε στον ύπνο του «μεμφόμενη αύτὸν ὅτι τὸ ιερὸν αὐτῆς ἐν τῷ πολέμῳ κατέσκαπται». Σύσταση στο βασιλιά, για να διώχει τους Εβραίους από την Αίγυπτο, του ἔκανε και ο αρχιγραμματέας του. Αρχηγοί των λαβδιασμένων έγιναν ο Μωάσής (στα αιγυπτιακά Τισιθίν και ο Ιωσήφ (Πετεσήφ). Τους Ιουδαίους έδιωξε τελικά από τη χώρα αυτή, ο γιός του βασιλιά ο Ραμεσάς, αφού μεγάλωσε.

Τα παραπάνω αικολούθει ο Επίλογος<sup>70</sup>. Επισημαίνονταν στις γραμμές του αντιφάσεις και ανακρίβειες στα λόγια των δύο αντισημιτών κατηγόρων. Έτσι, π.χ. ενώ και οι δυό κάνουν λόγο για λεπρούς Ιουδαίους, διαφωνούν μεταξύ τους όταν αναφέρονται στον αριθμό τους.

Χαρακτηριστικό είναι το τέλος του Επίλογου. Αφορά και στους δυό Αιγύπτιους συγγραφείς και είναι το εξής: «Ἄλλα γάρ εῦθης ίσως ἀν εἴη διά πλειόνων ἐλέγχειν τούς ὑφ' ἑαυτῶν ἐληλεγμένους»<sup>71</sup>.

2. Μετά την αναφορά στους δυό συγγραφείς που προαναφέραμε, ο Ιώσηπος γράφει: «Ἐπεισάχω... τούτοις Λυσίμαχον εἰληφότα μὲν τὴν αὐτὴν τοῖς προειρημένοις ύπόθεσιν τοῦ ψεύσματος περὶ τῶν λεπρῶν καὶ λελαβημένων, ύπερπεπαικότα δέ τὴν ἐκείνων ἀπιθανότητα τοῖς πλάσμασι»<sup>72</sup>.

69. Οπ. παρ. I, 288-292.

70. Οπ. παρ. I, 293-303.

71. Οπ. παρ. I, 303.

72. Οπ. παρ. I, 304.

Ο υπερβολικός λοιπόν Λυσίμαχος λέγει πως όταν στην Αίγυπτο βασίλευε ο Βόκχορις, ο λαός των Ιουδαίων ήταν γεμάτος από λέπρα, φώρα και άλλα τέτοια νοσήματα. Μέσα στην κατάσταση της εξουθένωσης αυτής κατάφευγε στα ιερά και ζητιάνεις. «Πάμπολλων δὲ ἀνθρώπων νοσηλείᾳ περιπεσόντων» συνέθη «ἀκαρπίαν ἐν τῇ Αἰγύπτῳ γενέσθαι»<sup>73</sup>.

Υστερα από χρησμό του Ἀμμωνα, ο βασιλιάς διέταξε να ξεχωρίσουν τους λεπρούς από τους άλλους ασθενείς. Να τους πετάξουν στη θάλασσα. Να τους πνίξουν. Ήταν θα καθαρίζοταν η χώρα απ' αυτούς και θα απαλλασσόταν από την ασθένεια της λέπρας. Τους άλλους να τους μεταφέρουν σε έρημους τόπους για να πεθάνουν εκεί.

Σ' αυτούς τους κρίσιμους για τους Ιουδαίους χρόνους, κάποιος τους έδωσε τη δυνατότητα να αποκτήσουν θάρρος και δύναμη. Ήταν ο Μωϋσής. Τους έκαμε να αποτολμήσουν να φύγουν από την Αίγυπτο, ακολουθώντας τον. Κατά την πορεία τους στην έρημο λεηλατούσαν και συλούσαν τα ιερά των αλλοεθνών. Το ίδιο έκαμαν και εκεί που εγκαταστάθηκαν. Για το λόγο αυτό η πόλη που πρωτοίδρυσαν ονομάστηκε Ιερόσυλα. Αργότερα για λόγους ευπρέπειας μετονόμασαν τα Ιερόσυλα σε Ιεροσόλυμα.

Διαπιστώσαμε με όσα αναφέραμε ως εδώ από το Κατά Απίωνα, ότι και οι πρώτοι τρεις κατήγοροι του Ιουδαϊσμού, που αναφέρθηκαν, θεωρούν τη λέπρα ως ασθένεια από την οποία μαστιζόταν ο λαός του Ιαραήλ. Εμεσα θέλουν να πουν με αυτό, ότι ο φόδος της μάστιγας της λέπρας, που φορέας της εθεωρείτο ότι ήταν ο χοίρος, οδήγησε στην απαγόρευση, που αφορά στη βρώση του χοιρινού κρέατος. Ό,τι όμως εκείνοι μπορούσε να υπονοούν, το εκφράζει καθαρά άλλος κατήγορος των Εβραίων, ο Απίωνας. Μιλώντας εξ ονόματος των συμπατριωτών του ο Ιώσηπος λέγει για τον Απίωνα: Μας «ἔγκαλε... ότι Ζῶα θύομεν (ῆμερα) και χοίρον οὐκ ἔσθιομεν...»<sup>74</sup>. Δε γνωρίζει τι λέει «τυφλὸς τὸν νοῦν». Αποσιωπά το ότι οι σοφοί ιερείς των Αιγυπτίων «ἄπαντες... χοιρείων ἀπέχονται βρωμάτων. Οὐ μὴν οὐδὲ τῶν ἄλλων Αιγυπτίων οὐδὲ εἴς ὃν θύει τοῖς Θεοῖς»<sup>75</sup>.

3. Το Πρόβλημα (IV, 5) των Συμποσιακών κάνει λόγο και για τιμή προς τον όνο. Μας ενδιαφέρουν επομένως όσα αναφέρει το Κατά Απίωνα, σε σχέση με τον όνο και την τιμή που απόδιδαν στο Ζώο αυτό οι Ιουδαίοι. Στο κείμενο του Ιώσηπου διαβάζουμε ότι ο Απίωνας έλεγε πως οι Ιουδαίοι τιμούσαν ξεχωριστά το Ζώο στο οποίο αναφερόμαστε. Τους ειρωνεύοταν γιατί μέσα στο Ναό τους, στα Ιε-

73. Οπ. παρ. I, 305.

74. Οπ. παρ. II, 137.

75. Οπ. παρ. II, 141 και 142.

ροσόλυμα, εφύλασσαν, λέγει, μια χρυσή γαιδουροκεφαλή. Θα επρόκειτο τότε για μια βαρύτιμη κατασκευή. Προσκυνηματικά την τιμούσαν οι Ιουδαίοι<sup>76</sup>. Η χρυσή αυτή γαιδουροκεφαλή αποκαλύφθηκε, κατά τον Απίωνα, όταν ο Αντίοχος ο Επιφανής μπήκε στο Ναό με την κατάληψη της Ιερουσαλήμ.

Κάνοντες την αντεπίθεσή του ενάντια στην κατηγορία αυτή ο Ιουδαίος απολογητής λέγει τα εξής περίου. Κι αν ακόμη θα ήταν δυνατό να έχουμε μέσα στο Ναό μας τη χρυσή εκείνη γαιδουροκεφαλή, που αυτό θα αποτελούσε απόδειξη ότι εμείς τιμούμε το γάιδαρο, δε θα μπορούσε ούτε και μ' αυτό το στοιχείο στα χέρια του να μας επιτιμά ο Απίωνας. «Όπως κι αν έχουν τα πράγματα «ο γάιδαρος δεν είναι κατώτερος από τις νυφίτσες, τους τράγους και τα τόσα άλλα ζώα, τα οποία τιμούν οι Αιγύπτιοι και τα έχουν ως θεούς»<sup>77</sup>. Αν εξάλλου ήταν αληθινή η κατηγορία, τη χρυσή γαιδουροκεφαλή θα την είχαν δει κι άλλοι κατακτητές της χώρας μας και του Ναού μας. Τέτοιοι κατακτητές ήταν ο Αντίοχος ο Ευσεβής, ο Πομπήιος, ο Λικίνιος Κράσσος και ο Τίτος<sup>78</sup>.

Επικρίνεται ο Απίωνας για τις ψευδολογίες του. Χαρακτηρίζεται μάλιστα ως γαιδουρόκαρδος<sup>79</sup>. Δεν είνοι οι Ιουδαίοι εκείνοι που τιμούν το γάιδαρο. Είναι οι Αιγύπτιοι που όχι μόνο τιμούν αλλά και λατρεύουν ζώα, τα οποία τους θανατώνουν. Πρόκειται για τη λατρεία του κροκόδειλου και της οχιάς<sup>80</sup>.

Οι Ιουδαίοι ως λογικοί άνθρωποι χρειάζονται το γαιδούρι, αλλά για να τους εξυπηρετεί στις μεταφορές. Το Ευλοφορτώνουν μάλιστα όταν δεν υπακούει στα αφεντικά ή στους αγωγιάτες του<sup>81</sup>.

Συνεχίζοντας ο Ιώσηπος τις αναφορές του στον Απίωνα, λέγει: ότι, ο αντισημίτης αυτός επικαλείται ως αποδειχτικά της μυθολογίας του, στοιχεία που πραέρχονται από εθνικό συγγραφέα, το Μνασέα. Πρόκειται για επινόημα ενός Ιδουμαίου ιερέα του Απόλλωνα, σε περίοδο πολέμου μεταξύ Ιδουμαίων και Ιουδαίων. Με το επινόημα αυτό, που το αναδιηγείται ο Ιώσηπος, ο ιερέας εκείνος κατάφερε να αποκομίσει από το Ναό των Ιεροσολύμων τη χρυσή γαιδουροκεφαλή και να τη μεταφέρει στην πατρίδα του. Απολογούμενος ο συγγραφέας του Κατά Απίωνα επισημαίνει όχι μόνο ιστορικές αλλά και γεωγραφικές παραπομήσεις στη σχετική με το παραπάνω θέμα αφήγηση.

76. Οπ. παρ. ΙΙ, 80-120.

77. Οπ. παρ. ΙΙ, 81. Πρεβλ. Φύλωνα, Περὶ τῶν Δέκα Λόγων, 78-80. Του ἴδιου, Περὶ βίου θεωρητικού ἢ μετών., 7-9.

78. Ιωσήπου, οπ. παρ. ΙΙ, 82.

79. Οπ. παρ. ΙΙ, 85.

80. Οπ. παρ. ΙΙ, 86.

81. Οπ. παρ. ΙΙ, 87.

Πώς λοιπόν —επιλέγει ειρωνικά στην ενότητα αυτή ο Ιώσηπος— η χρυσή γαιδουροκεφαλή, που κλάπηκε τότε από τον Ιδουμαίο ιερέα του Απόλλωνα, ξαναγύρισε πίσω στο Ναό και την Ξαναθρήκε κεί ο Αντίοχος; Μόνη της: «"Η ὁ λαβών... αὐτὴν εἰσεκόμισεν, ...ἴνα Ἀντίοχος εὗρη πρὸς δευτέραν Ἀπίωνος μυθολογίαν;"<sup>82</sup>.

## Ε' Η ΚΑΙΝΗ ΔΙΑΘΗΚΗ ΚΑΙ ΛΟΙΠΑ ΚΕΙΜΕΝΑ ΤΗΣ ΕΠΟΧΗΣ ΤΗΣ

1. Στην ιστορική αναδρομή είχαμε αρχίσει από την Π. Διαθήκη. Έτσι, σχεδόν φυσικά, στην ενότητα που ακολουθεί ασχολούμεθα με την Καινή. Θα προεκταθούμε όμως και σε άλλα κείμενα της εποχής της.

Χοιροθοσκός, κατά την παραβολή, είχε γίνει τελικά στη μακρινή χώρα ο όσωτος μιός. Φτωχός πια εκεί και όσημος «ἐπεθύμει χορτασθῆναι ἐκ τῶν κερατίων ὃν ἡσθιον οἱ χοῖροι»<sup>83</sup>. Στους μαθητές του συνιστούσε ο Ιησούς να προσέχουν από το φόβο μήπως βάλουν «τούς μαργαρίτας... ἐμπροσθεν τῶν χοίρων»<sup>84</sup>.

Κατά την έναρξη της δράσης του Ιησού στη Ναζαρέτ, ο ίδιος υπενθυμίζει το θάύμα, κατά το οποίο, όπως αναφέρει και η Π. Διαθήκη, είχε θεραπευθεί Ναιμάν ο Σύρος<sup>85</sup>.

Ως προς τη λέπρα και τους λεπρούς, ο ευαγγελιστής Μάρκος, με παράλληλα και στους άλλους συνοπτικούς, αναφέρει τη θεραπεία λεπρού ἥδη από το πρώτο κεφάλαιο του Ευαγγελίου του<sup>86</sup>. Στα Ευαγγέλια αναφέρονται θεραπείες κι άλλων λεπρών<sup>87</sup>.

Πολύ σπουδαίο όμως είναι και το γεγονός, κατά το οποίο, ο Ευαγγελισμός της νέας θρησκείας, το Ευαγγέλιο, συνέδεσε το μήνυμά του με τη θεραπεία λεπρών. Εξαποστέλλοντας ο Ιησούς τους Αποστόλους για το κήρυγμα συνιστούσε: «Ἄσθενούντας θεραπεύετε, λεπρούς καθαρίζετε»<sup>88</sup>. Ως «σημείο» της παρουσίας του Μεσσία στη γη και της πνευματικής κυριαρχίας του είναι, μαζί με τον Ευαγγελισμό των φτωχών και η θεραπεία ασθενών και μάλιστα λεπρών»<sup>89</sup>.

Οι λεπροί, λοιπόν, δια του Ιησού, μπαίνουν μέσα στην κοινωνία χωρίς διακρίσεις, χωρίς διαχωρισμούς ανάμεσα σε καθαρό και ακάθαρτο.

82. Οπ. παρ. II, 120.

83. Λουκ. 15,15-16. Πρόβλ. Ματθ. 8,30-35.

84. Ματθ. 7,6.

85. Λουκ. 4,27. Πρόβλ. 2 Βασ. 5,1-14.

86. Μαρκ. 1,40-45. Πρόβλ. Ματθ. 8,1-4. Λουκ. 5,12-16.

87. Λουκ. 17,11-19. Πρόβλ. Ματθ. 11,5. Λουκ. 7,22.

88. Ματθ. 10,8.

89. Ματθ. 11,5. Λουκ. 7,22.

Η έκφραση «μύλος ονικός»<sup>90</sup>, που αναφέρεται στην Κ. Διαθήκη, δηλώνει το βαρύ, το καταπιεστικό, αφού θυμίζει μυλόπετρα.

Καταλύνοντας ο Ιησούς τη νομικιστική τήρηση της αργίας του Σαββάτου, εθεράπευε ασθενείς και κατά την ημέρα αυτή, με αναφορά στην υποχρέωση των ανθρώπων, στην περίπτωση αυτή των Εβραίων, να ποτίζουν και τα γαιδούρια κατά τα Σάββατο<sup>91</sup>. Έτσι έχουμε μετάβαση στη σκέψη: Αν η φροντίδα αυτή είναι απαραίτητη για το Ζώο εκείνο, τότε γιατί να αφεθεί αθοίθητος ο άνθρωπος κατά τη μέρα του Σαββάτου;

Το απόλο Ζώο, στο οποίο αναφερόμαστε, είναι το Ζώο εκείνο με το οποίο ο Ιησούς είχε μπει θριαμβευτικά στα Ιεροσόλυμα<sup>92</sup>.

2. Στην επιθυμία να ασχοληθούμε και με τους Ιουδαίους συγγραφείς της εποχής, εκτός από τον Ιώσηπο, στον οποίο έχουμε ήδη αναφερθεί, περνάμε στα Απόκρυφα, στα χειρόγραφα της Ν. Θάλασσας, καθώς και στο Φίλωνα.

Στοιχεία χρήσιμα για τις σκέψεις που αφορούν στο αντικείμενο το οποίο επιθυμούμε να παρουσιάσουμε, προσφέρει το Απόκρυφο του Ενώχ και μάλιστα το 89ο κεφάλαιό του<sup>93</sup>. Το κεφάλαιο αυτό αναφέρεται με συντομία και με συμβολικό λεξιλόγιο στην ιστορία των Εβραίων από τον κατακλυσμό μέχρι το Μέγα Αλέξανδρο.

Το σχετικό κείμενο αρχίζει με αναφορά στο Νώε, ο οποίος κατασκέύασε την Κιβωτό. Ο Νώε αναφέρεται ως «λευκός ταύρος» και η Κιβωτός ως «μέγα πλοίο». Φέρονται να έχουν μπει μέσα στην Κιβωτό τρεις ακόμη ταύροι, τα παιδιά του λευκού (89,1). Ο πρώτος απ' αυτούς που φέρεται ως «λευκός», όπως και ο Νώε, αποχωρίστηκε ενωρίς από τους δύο άλλους. Από αυτούς χαρακτηρίζονται ο δεύτερος ως «ερυθρός» και ο τρίτος ως «μέλας» (89,9). Πρόκειται για τους Σημ, Χαφ και Ιάφεθ.

Από τον πρώτο, το λευκό, συνεχίζεται η διαιώνιση του λευκού ταύρου, των γνήσιων δηλαδή απογόνων του Σημ. Από τους δύο άλλους γεννήθηκαν διάφορα άγρια Ζώα. Ανάμεσα σ' αυτά ήλθαν στη Ζώη άγριοι κάπροι και χοίροι. Ο τρίτος ταύρος έφερε στον κόσμο και άγριο όνο. Η «γενεαλογία» των Ζώων συνεχίζεται. Οι άγριοι όνοι και οι κάπροι πολλαπλασιάζονται (89,10-16,42,41,66).

Οι άγριοι όνοι και ως κάπροι αλλά και με επωνυμίες κι άλλων

90. Ματθ. 18,6. Μαρκ. 8,42.

91. Λουκ. 13,15-14,5.

92. Ματθ. 21,1-10. Μαρκ. 11,1-11. Λουκ. 19,28-38. Ιω. 12,12-19. Πρόβλ. Ησ. 62,11. Ζαχαρ. 9,9.

93. Για το Απόκρυφο του Ενώχ, Σ. Αγουρίδη, Τα Απόκρυφα της Π. Διαθήκης, τ. 1, Αθήνα 1974, σ. 263-382. Για το κεφ. 89 βλ. 349-356.

αιμοδόρων Ζώων, χαρακτηρίζονται άτομα και λαοί που εχθρεύονται τους Εβραίους. Ως πρόβατα εξάλλου προβάλλονται οι Ισραηλίτες.<sup>94</sup> Οι άγριοι όνοι είναι οι πριν από την Ἐξόδο εχθροί των Εβραίων. Οι χοίροι και οι κάπροι φαίνεται να συμβολίζουν τους Εδωμίτες. Όμως, αν και τα παραπάνω άγρια Ζώα πασκίζουν να κατασπαράξουν τα πρόβατα, τα τελευταία αυτά όχι μόνο δεν εξολοθρεύονται αλλά επιβιώνουν με τη βοήθεια του Θεού.

Κατά τα Ιωβηλαία (37,20,24) χοίρος ή και άγριος κάπρος είναι<sup>95</sup> ο Ησαΐ<sup>96</sup>, ο οποίος επιβουλεύεται τον Ιακώβ.

Στο τέταρτο σπήλαιο της περιοχής Qumran βρέθηκε ανάμεσα στα άλλα και ένα απόσπασμα, στο οποίο δόθηκε ο τίτλος Προσευχή του Ναβονίδη. Πρώτος το έχει εκδόσει ο J. T. Milik<sup>97</sup>. Στα ελληνικά το μετέφρασε ο Βασ. Βέλλας<sup>98</sup>. Το απόσπασμα αρχίζει με τα εξής: «Οι λόγοι της προσευχής, την οποία απηγύθυνε ο Nabunai βασιλιάς της Ασσυρίας και της Βαζυλώνος». Αντί του βασιλιά αυτού, του Nabunai (555-539) υπάρχει σε παράλληλη περίου διήγηση του Δανιήλ το όνομα του Ναβουχόδονόσορα. Ο Ναβονίδης (Nabunai) κατά το κείμενο του αποσπάσματος, έποσχε «από κακή φλόγωση», από λέπρα, κατά τα φαινόμενα, «επί εφτά χρόνια». Είχε αναγκασθεί πιθανότατα, ένεκα της αρρώστειας αυτής, να απομακρυνθεί από την κοινωνία και άρα κι από το θρόνο του κατά τα εφτά εκείνα χρόνια. Έζησε κατά τα χρόνια αυτά στη Θαϊμά της ερήμου της Αραβίας. Ιουδαίος προφήτης έπεισε το βασιλιά να εγκαταλείψει τους ψεύτικους θεούς και να λατρεύσει τον αληθινό. Καρπός της μεταστροφής αυτής φέρεται η αποκατάσταση της υγείας του και η επάνοδός του στο κοινωνικό περιβάλλον<sup>99</sup>.

Στο χειρόγραφο του Ναού, το 11 Q Temple<sup>100</sup> γίνεται αρκετός λόγος για τον αποχωρισμό των λεπρών από την κοινωνία των υγιών ανθρώπων. Ορίζονται γι' αυτό συγκεκριμένες, αυστηρές διατάξεις. Ορίζεται πού θα εγκατασταθούν μελλοντικά οι λεπροί, για να είναι μακριά όχι μόνο από την κοινωνία αλλά και από τον ιερό λόφο, όπου

94. Σ. Αγονούδη, οπ. παρ. σ. 139.

95. J. T. Milik, «Prière de Nabonide» et autres écrits d'un cycle de Daniel, Rev. Bibl. 63, 1956, σ. 407-415.

96. B. Βέλλα, Προσωπικότητες της Π. Διαθήκης, τ. 6', έκδ. 6', Αθήνα 1975, 173-175. Πρόβλ. του ίδιου, Δανιήλ, Εισαγωγή - Μετάφρασης εκ του εβραϊκού και αραμαϊκού - Κείμενον του Θεοδοτίωνος - Ερμηνεία, Αθήναι 1966, 67-68 και 78-80.

97. B. Βέλλα, Προσωπικότητες κλπ. οπ. παρ.

98. Για πληροφορίες σχετικές με το Χειρόγραφο του Ναού, βλ. Γ. Γρατσέα, Το εκ Κουμράν Χειρόγραφο του Ναού. Ιστορία και παρουσίαση. Επιστημονική Επετηρίς της Θεολογικής Σχολής. Τυμητικόν αφιέρωμα εις Μάρκον Αντ. Σιώτην, τ. 27, Αθήναι 1986, 405-423.

ο μοναδικός Ναός του μόνου αληθινού Θεού. Με τον τρόπο αυτό θα διασώζονται και οι υγείες από την επέκταση της τρομερής αισθένειας, αλλά και το άγιο και καθαρό του Ναού από το μολυσμένο και το ακάθαρτο<sup>99</sup>.

Στα χειρόγραφα της N. Θάλασσας έχουμε και απήχηση της προφητείας των Αριθμών, που έχει σχέση με τον επί όνου Βαλαάμ<sup>100</sup>. Στο Δαμασκηνό κείμενο η προφητεία αυτή καταχωρίζεται κατά τέτετοι τρόπο ώστε πολλοί από τους ερευνητές να υποστηρίζουν ότι η κοινότητα αναφέρει το εδάφιο, ως εκπληρούμενο στο πρόσωπο του Διδασκάλου της, του Διδασκάλου της Δικαιοσύνης<sup>101</sup>. Με εσχατολογική σημασία αναφέρεται η ίδια προφητεία σε δυό ακόμη χειρόγραφα. Πρόκειται για το Βιβλίο του Πολέμου (1 QM)<sup>102</sup> και τις Μαρτυρίες (4 Q Testimonia)<sup>103</sup>.

Αναφορές στο Βαλαάμ έχουμε και στα έργα του Φίλωνα. Στο «Περί των μετονομαζομένων» έχουμε αναγραφή του στιχ. 'ΕΕ. 24,16, χωρίς να γίνεται λόγος για την όνο<sup>104</sup>. Τον Φίλωνα φαίνεται ενδιαφέρει όχι τόσο η προφητεία, όσο το άδοξο τέλος της Ζωής του Βαλαάμ<sup>105</sup>.

Σημειώνει και ο Φίλωνας ότι ο χοίρος κατατάσσεται μεταξύ των ακάθαρτων ζώων<sup>106</sup>. Τους «σοφιστές» που υπηρετούν τα πάθη τους, τους θεωρεί φαυλότατους. Στη σκέψη αυτή παραθέτει: «Τούς οὕτω βιοῦντας τῶν σοφιστῶν ὁ νομοθέτης τῷ συῶν προβάλλει γένει διαυγεῖ μὲν οὐδενὶ καὶ καθαρῷ, θολερῷ δέ καὶ θορβορώδει θιψὶ καὶ τοῖς αἰσχίστοις ἐμφερεμένους»<sup>107</sup>. Παρά το ότι ο χοίρος είναι ακάθαρτος δύμας «τὸ συῶν γένος ἡδιστον ἀνωμολόγηται παρὰ τοῖς χρωμένοις»<sup>108</sup>.

99. 11 Q Temple 46,16-18, 48,14-49,4. Πρβλ. J. Maier, Die Tempelrolle vom Toten Meer, München 1978, σ. 49-51 και 116-117. A. Caquot, Le Rouleau du Temple de Qumrân, στο Ét. Théol. et Religieuses, 53, 1978, 480-482. Βλ. και A. Χαστούπη, Το Ελλητάριον τοῦ Ναοῦ, Θεολογία 54, 1983, 47-49.

100. Αριθμ. 24,15-19.

101. Δαιμ. κείμενο VII, 18-21. Β. Βέλλα, Περί τα χειρόγραφα της N. Θαλάσσης. Τα εβραϊκά χειρόγραφα της Κοινότητος της Δαμασκού, Αθήναι 1961, 33-34.

102. Πολέμος XI, 6-7. Β. Βέλλα, Το βιβλίον του Πολέμου των Τιών του φωτός κατά των Τιών των σκότους, Αθήναι 1965, 56-57.

103. Μαρτυρίες, 9-13. J. Carmignac κλπ. Les Textes de Qumran, traduits et annotés, τ. 2, Paris 1963, 275-276. G. Vermes, The Dead Sea Scrolls. Qumran in Perspective, London 1977, 80.

104. Φύλωνα, περὶ τῶν μετονομαζομένων, 202.

105. Του ίδιου, Περὶ τοῦ τὸ χειρὸν τῷ κρείττονι φιλεῖ ἐπιτίθεσθαι, 70.

106. Του ίδιου, περὶ Γεωργίας, 145.

107. Οπ. παρ. 144.

108. Φύλωνα, Περὶ τῶν ἀναφερομένων ἐν εἴδει νόμων, IV, 101.

Το 40 μ.Χ. ο Φίλωνας είχε μεταθεί στη Ρώμη, ως επί κεφαλής ομάδας από ομοεθνείς του, που έμεναν στην Αλεξανδρεία, για να συναντήσει τον Αυτοκράτορα Καλιγούλα και να του κάμει γνωστά τα προβλήματα που αντιμετώπιζαν οι Ιουδαίοι από την ανάρμοστη προσαυτούς συμπεριφορά των Αιγύπτιων<sup>109</sup>. Είχαν όμως συγχρόνως και οι Αιγύπτιοι αποστείλει τη δική τους ομάδα με αρχηγό τον Απίωνα. Παρά την αντιπαράθεση που ανέμεναν οι Ιουδαίοι, ήλπιζαν να τους δικαιώσει ο Αυτοκράτορας. Οι ελπίδες τους αυτές διαψεύστηκαν γρήγορα. Ο Καλιγούλας περί αλλα ετύρβαζε. Σε κάποια στιγμή μάλιστα, κατά μία από τις τελευταίες συναντήσεις του με τις δυς ομάδες, κι ενώ άλλο ήταν το θέμα, ολότελα Εαφνικά, «μέγιστον και σεμνόν έρωτημα ήρώτα»<sup>110</sup>. Έθεσε στους Ιουδαίους την ερώτηση: «Διατί χοιρείων κρεῶν ἀπέχεσθε;»<sup>111</sup>.

Ξέσπασαν σε γέλια δυνατά, κολακεύοντας έτοι και τον Αυτοκράτορα τα μέλη της επιτροπής των Αλεξανδρινών. Μάταια προσπάθησε να αλλάξει την ατμόσφαιρα με παρέμβασή του ο Φίλωνας. Με πικρία θα τα γράψει αυτά και τα άλλα που συνέβησαν τότε στη Ρώμη στο έργο του «Πρεσβεία προς Γάιον».

Το «μέγιστον και σεμνόν» ερώτημα ήταν φαίνεται για τους εθνικούς και ίσως περισσότερο για τους Αιγύπτιους, για μεγάλη αφορμή για εμπαιγμούς και ειρωνείες κατά των Ιουδαίων, κατά τους χρόνους της Κ. Διαθήκης.

Την όχι ευχάριστη ατμόσφαιρα που δημιουργούσε στους Ιουδαίους το παραπάνω ερώτημα μαρτυρεί κείμενο που προέρχεται από ιουδαϊκό χέρι των χρόνων εκείνων. Πρόκειται για την Επιστολή του Αριστέα. Κατέβασμα της συζήτησης θεωρεί ο συγγραφέας του έργου αυτού τη μεταφορά της στις περί καθαρών και ακάθαρτων ζώων διατάξεις του Μωασίκου Νόμου. Το κείμενο εμφανίζει τον Ελεάζαρο να λέγει μεταξύ άλλων και τα εξής: «Μή... εἰς τὸν καταπεπτωκότα λόγον ἔλθης, ὅτι μυῶν ἥ γαλῆς ἥ τῶν τοιούτων χάριν, περιεργίαν ποιούμενος ἐνομοθέτει ταῦτα ὁ Μωϋσῆς»<sup>112</sup>.

3. Από το χώρο των εθνικών συγγραφέων ο Διόδωρος ο Σικελιώτης<sup>113</sup> συγκεντρώνει —σε σύντομη σχετικά ενότητα του έργου του — χρήσιμα στοιχεία για τις προεκτάσεις στις οποίες έχουμε ήδη αναφερθεί.

109. Βλ. Ιω. Καραβιδόπουλον, Η περί Θεού και ανθρώπου διδασκαλία Φίλωνος του Αλεξανδρέως, Ανάτυπον εκ της Θεολογίας, Αθήναι 1966, σ. 5.

110. Φύλωνα, Πρεσβεία προς Γάιον, 361.

111. Οπ. παρ.

112. Επιστολή Αριστέα 144. Σ. Αγουρίδη, οπ. παρ. 452.

113. Διόδωρον Σικελιώτη, Βιβλιοθήκη ιστορική, XXXIV - XXXV, 1, 1-5. Βλ. M. Stern, οπ. παρ. τ. 1, 181-185.

Ξεκινά από την πολιορκία των Ιεροσολύμων από τον Αντίοχο τον Επιφανή (167 π.Χ.). Ανατρέχοντας συνέχεια στην Ἐξόδο των Ιεραπετρών από την Αίγυπτο, κάνει λόγο κι αυτός για τη λέπρα και το Μωϋσή. Λέγει μάλιστα ότι, όταν ο Αντίοχος κατέλαβε τα Ιεροσόλυμα βρήκε στο Ναό «λίθινον ἄγαλμα ἀνδρὸς βαθυπώγωνος καθημένου ἐπ' ὅνου». Ήταν τάχα ἄγαλμα προς τιμὴ του Μωϋσή. Στη συνέχεια, ο κυρίαρχος κατακτητής εθυσίασε στο βωμό του Ναού και στο ἄγαλμα «μεγάλην ὄν». Με το αἷμα του Ζώου αυτού ερράντισε το βωμό και με το Ζωμό μου ψημένου κρέατος κατάθρεε τα iερά βιθλία. Ανάγκασε ακόμη τον Αρχιερέα κι άλλους Ιουδαίους να φάνε από το χοιρινό εκείνο κρέας<sup>114</sup>.

Ο Δαμόκριτος (α' αιώνας μ.Χ.) κατά Σούδα, λέγει για τους Ιουδαίους ότι «χρυσήν ὄνοκεφαλήν προσεκύνουν»<sup>115</sup>.

Η ύπαρξη κοπαδιών από χοίρους είναι μαρτυρημένη στην Ελλάδα από τους ομηρικούς χρόνους. Άμεσα και έμμεσα προσφέρει αργότερα πληροφορίες στο θέμα αυτό και ο Αριστοφάνης<sup>116</sup>.

Ο Παυσανίας γράφει στα Αρκαδικά ότι, στο Ναό του Παρρασίου Απόλλωνα έφερναν μια φορά το χρόνο χοίρους για θυσία «σὺν αὐλῷ τε καὶ πομπῇ»<sup>117</sup>. Στα iερά δείπνα της Εκάτης έτρωγαν και χοιρινά κρέατα.

Ο ίδιος συγγραφέας σημειώνει στα Κορινθιακά, ότι στην Αφροδίτη πρόσφεραν για θυσία, όχι ολόκληρα ζώα αλλά μόνο τους μηρούς των, με εξαίρεση τους μηρούς των χοίρων. Στο ίδιο έργο λέγει ότι οι Ναυπλιώτες αφηγούντο μερικά πράγματα για το γάιδαρο. Σύμφωνα μ' αυτά, που τα παρέρχεται γρήγορα «οὐκ ἀξιόλογα ἡγούμενος», το Ζώο αυτό δίδαξε στους κατοίκους του Ναυπλίου το κλάδεμα του αμπελιού. Κλίματα, λέγουν, που είχαν φαγωθεί από γαϊδούρι απέδωσαν την επόμενη χρονιά πολύ περισσότερο καρπό, από εκείνα που δεν είχαν πειραχτεί. Σε ανάμνηση αυτής της ιστορίας είχαν σχεδιάσει ομοίωμα του Ζώου αυτού πάνω σε μια πέτρα<sup>118</sup>.

Ο Αθηναίος, στο έργο του «Δειπνοσοφιστές» λέγει πως ο χοίρος εθεωρείτο ως iερό Ζώο στην Κρήτη<sup>119</sup>.

Ο Επίκτητος, κατά Αρριανό, βρίσκει ότι υπάρχει διαμάχη μετα-

114. Διόδωρος Σικελιώτη, οπ. παρ. Προλ., Ιωσήπου, Ιουδ. Αρχαιολογία, XII, 253-256. XIII, 236-244. 1 Μακ. 15,1-16,24. 2 Μακ. 6,18-31. Δύκαια ο Σιέστος ο Εμπειρικός είχε παρατηρήσει: «Ιουδαῖος... ἡ ιερεὺς Αἰγύπτιος θάττον ἀν ἀποθάνοι ἦ χοιρίειν φάγοις, Πυρρόνειοι Τποτυπώσεις, 3, 223.

115. Προλ. M. Stern, οπ. παρ. 531.

116. Αριστοφάνη, Αχαρνείς 764, 781. Σφήκες 1355. Λυσιστράτη 1073 πλ.

117. Παυσανία, Αρκαδικά, 38,8.

118. Του ίδιου, Κορινθιακά, 38,12-3.

119. Αθηναίου, Δειπνοσοφιστές, IX, 375.

Εύ «Ιουδαίων και Σύρων και Αιγυπτίων και Ρωμαίων» που αφορά στο αν είναι όσιο η ανόσιο το να τρώει κανείς χοιρινό κρέας<sup>120</sup>.

Ο Στράβωνας κατά την αναφορά του στην Ινδία δίνει πληροφορίες και για τους κατοίκους της Καραμανίας. Λέγει γι' αυτούς και τα εξής: «Χρώνται... όνοις οι πολλοί και πρός πόλεμον σπάνει ίππων. «Ονον τε θύουσι τῷ Ἀρει, ὅπερ σέβονται Θεὸν μόνον»<sup>121</sup>.

Ο Αιλιανός, αρκετά αργότερα (3ος αιώνας μ.Χ.) μας φέρνει λιγο προς τα πίσω, καθώς σε έργο του δίνει πληροφορίες για τον Μανέθωνα, υπενθυμίζοντας και πολλά από εκείνα που γνωρίζουμε από τον Ηρόδοτο. Στο έργο του, Περὶ ζώων ιδιότητος, γράφει για τους Αιγυπτίους: «Ἀκούω δὲ καὶ Μανέθωνα τὸν Αἰγύπτιον σοφίας ἐς ἄκρον ἐλληλακότα ὄνδρα εἰπεῖν ὅτι γάλακτος ωείου ὁ γευσάμενος ἀλφῶν ὑποπιμπλαται καὶ λέπρας· μισοῦσι δὲ ἄρα οἱ Ἀσιανοί πάντες τόδε τὰ πάθη. Πεπιστεύκασι δὲ Αἰγύπτιοι τὴν ὕν καὶ ἡλίφ καὶ σελήνη ἔχθιστην είναι. «Οταν οὖν πανηγυρίζωσι τῇ σελήνῃ θύουσιν αὐτῇ ἀπαξ τοῦ ἔτους ὅς, ἀλλοτε δὲ ἔκεινη οὔτε ἄλλῳ τῶν θεῶν τόδε τὸ ζῶν ἔθελουσι θύειν»<sup>122</sup>. Στο ίδιο έργο σημειώνει ότι και στους Ινδούς απαγορευόταν το χοιρινό κρέας<sup>123</sup>.

Ο αγριόχοιρος όμως —κατά τον Αιλιανό και πάλι σε άλλο έργο του— εθεωρείτο ότι έχει κάποιες ειδικές ικανότητες<sup>124</sup>.

Με τον Αιλιανό βρεθήκαμε στο Λάτιο ελληνόφωνα. Συνεχίζουμε τώρα δίνοντας το λόγο στη λατινόγλωσση γραμματεία. Μερικοί από τους Λατίνους συγγραφείς έχουν συγγράψει έργα με το γενικό τίτλο «Περὶ Γεωργίας». Παρέχουν στα έργα αυτά αρκετά στοιχεία για διάφορα ζώα, αλλά και για την αγροτική και την ποιμενική ζωή των Λατίνων. Τεσσάρων από τους παραπάνω συγγραφείς ομοιόθεμα έργα εκδόθηκαν μαζί, σε ένα τόμο κατά το 1472<sup>125</sup>. Είναι κατά τη σειρά που παίρνουν στην έκδοση οι συγγραφείς: Κάτωνας, Ουάρωνας, Τερέντιος και Κολούμελλας. «Περὶ Γεωργίας», όμως έγραψε και ο Βίρ-

120. Αρριανό, Επικτήτου Διατριβαί II, 9, 19-21.

121. Στράβωνα, Γεωγραφικά, XV, 14.

122. Ι Αιλιανός (γ' μ.Χ. αιώνας) αν και Λατίνος γράφει στα Ελληνικά. Για το απόσπασμά του, που παραθέσαμε δι. J. Hani, La Religion Égyptienne dans la pensée de Plutarque, οπ. παρ. 369 και M. Stern, οπ. παρ. I, 559.

123. Αιλιανό, Ποικιλή Ιστορία, XVI, 37.

124. Αιλιανό, οπ. παρ. 1,7. Λέγει στην παράγραφο αυτή τα ακόλουθα: «Ἡσαν... οι σὺς οἱ ἄγριοι λατρικῆς ἄμα και θεραπείας οὐκ ἀπαίδευτοι. Οὗτοι γοῦν δταν αὐτοὺς λαθόντες δοσκνάμουν φάγωσι, τὰ ἔξοπισθεν ἐφέλκουσι, παρειμένως ἔχοντες αὐτῶν εἴτα σπάνενοι όμως ἐπὶ τὰ ὑδατα παραγίνονται, και ἐνταῦθα τῶν καρκίνων ἀναλέγουσι, και ἔσθισσι προθυμότατα. Γίνονται δὲ αὐτοῖς οὗτοι τού πάθους φάρμακον, και ἔργαζονται ὑγείες αὐτοὺς ανθίσις».

125. Το έργο εξέδωσε ο Nic. Jensen με τίτλο: Rei Rusticae Scriptores, Venice 1472.

γύλιος. Οι παραπάνω κάνουν λόγο για το χοίρο ως οικόσιτου ζώου, καθώς και για κοπάδια από χοίρους<sup>126</sup>.

Το κύλιμα του χοίρου στη βρωμιά, φαίνεται να έδινε αφορμή για πολύ γνωστό γνωμικό. Με μικρή παραλλαγή προς το 2 Πέτρου 2,22 το αναφέρει και ο Οράτιος<sup>127</sup>.

Ο Πετρώνιος ειρωνεύεται τους Εβραίους λέγοντας μεταξύ άλλων, ότι λατρεύουν χοιρόμορφο Θεό<sup>128</sup>. Ο ίδιος σε σατυρικό μυθολόγημά του λέγει ότι κάποιος Ρωμαίος κατά τα δείπνα που παρέθετε πρόσφερε στους συνδαιτημόνες κατά σειρά: αγριόχοιρο, χοίρο<sup>129</sup>.

Ο Λουκρήτιος φρονεί ότι εστία της λέπρας ήταν η Αίγυπτος<sup>130</sup>.

Ο Ιουθενάλιος σατυρίζει κι αυτός τους Ιουδαίους με αυσαχετισμό προς την αποφυγή του χοιρινού κρέατος. (Sat. VI, 160. Πρβλ. XIV, 98).

Ο Τάκιτος γνωρίζει όσα έχουν λεχθεί για την απόφαση του βασιλιά της Αιγύπτου Βόχορη, να διώξει από την Αίγυπτο τους Ιουδαίους. Γνωρίζει και το όνομα του ηγήτορά τους, του Μωϋσή<sup>131</sup>. Γνωρίζει ακόμη ότι οι Εβραίοι, κατά την πορεία τους στην έρημο, μετά την Έξοδο από την Αίγυπτο, ταλαιπωρήθηκαν πολύ από την έλλειψη του νερού. Με αφορμή αυτό σημειώνει: «Τίποτε δεν τους προκάλεσε τόσο μεγάλη δυστυχία, όσο η έλλειψη του νερού». Κινδύνευαν να Εεμείνουν στην έρημο όταν Έαφνικά «ένα κοπάδι από όναγρους κινήθηκε από τη βοσκή του προς βράχο που ήταν χωμένος μέσα στα δένδρα». Οι όναγροι εκείνοι χρημάτισαν οδηγοί για το Μωϋσή. Εκεί, στη ρίζα του βράχου, ανέβλυζαν πολλά νερά<sup>132</sup>.

Με την ανεύρεση του νερού ικανοποιήθηκε το πιο μεγάλο πρόβλημα της πορείας.

Πρόενο της τρομερής αρρώστειας, που μάστιζε τους Ιουδαίους στην Αίγυπτο, της λέπρας δηλαδή, θεωρεί και ο Τάκιτος το χοίρο<sup>133</sup>.

## ΣΤΜΠΕΡΑΣΜΑΤΙΚΕΣ ΣΚΕΨΕΙΣ

Ο τρόπος με τον οποίο ο Πλούταρχος διαπραγματεύεται το ερώτημα IV,5 των Συμποσιακών Προβλημάτων μεταφέρει τον αναγνώστη στο περι Ίσιδος και Οσιρίδος έργο, όπως έχουμε ήδη διαπιστώσει. Στο δεύτερο από τα κείμενα αυτά παρακολουθούμε ένα συγγραφέα,

126. Βιργιλίου, Γεωγραφικά, 125.

127. Οράτιου, Επιστολές, II, 2,26.

128. Πιετρόνιου, Fr. 37.

129. Του ίδιου, Satiricon, 40, 49.

130. Λουκρήτιου, De natura Deorum. VI, 112.

131. Τάκιτου, Historiae. V, 3.

132. Οπ. παρ.

133. Οπ. παρ. V, 4.

ο οποίος προσφέρει επεξεργασμένες σκέψεις που παραθέτονται με τέχνη. Δε συμβαίνει το ίδιο και με το κείμενο του πρώτου.

Οι προεκτάσεις, τις οποίες, ακολουθώντας το ερώτημα, θεωρήσαμε σκόπιμο να κάνουμε, τόσο με τη σύντομη ιστορική αναδρομή, όσο και με τη σταχυολόγηση πληροφοριών από συγγραφείς των χρόνων της Κ. Διαθήκης, μαρτυρούν για το εύρος του προβλήματος. Το εύρος αυτό δε φαίνεται να το είχε υποψιαστεί ο Πλούταρχος, που βέβαια δεν εξαντλεί το θέμα του. Θα αντιπαραταχθεί ίσως, ότι η συντομία του κειμένου δε βοήθησε στην εξάντληση. Ανταπαντούμε ότι ένεκα ακριβώς της συντομίας, δε θα έπρεπε το πρόβλημα να κάνει άσχετες παρεκβάσεις, όπως π.χ. περί όνων και λαγών κλπ., όσο κι αν πρόκειται για «λόγους παρά πότον γενομένους».

Οι «παρά πότον» λόγοι μπορεί να είναι απλοί. Όταν όμως μετέχουν σ' αυτούς νοήμονες άνθρωποι, όταν τα θέματα είναι σοδαρά και μάλιστα όταν καταγράφονται, «λόγο» τότε πρέπει να έχουν σ' αυτούς και οι πηγές. «Λόγο» στην περίπτωση αυτή, έπρεπε να είχαν και ιουδαϊκές πηγές ή έστω άμεσες πληροφορίες από Ιουδαίους.

Ιουδαίους, θα μπορούσε να είχε γνωρίσει ο Πλούταρχος τόσο στις ελληνικές πόλεις, που είχε περιηγηθεί, όσο και στην Αιγύπτῳ ή την Ιταλία, χώρες που είχε επισκεφθεί. Στην Κόρινθο π.χ. που είχε πάει και για αποστολή προς τον ανθύπατο, αλλά και για παρακολούθηση αγώνων στα Ισθμια, υπήρχε στα χρόνια του αξιόλογη εβραϊκή κοινότητα.

Αν λάθουμε υπόψη πληροφορίες του Φίλωνα, που αφορούν στην ιουδαϊκή διασπορά, τότε ο Πλούταρχος θα είχε «συντοπίτες» και Ιουδαίους. Κατά τις πληροφορίες του Φίλωνα υπήρχαν και στη Βοιωτία Ιουδαίοι<sup>134</sup>.

Ο Πλούταρχος είχε επισκεφθεί την Αλεξανδρεία όταν ήταν ακόμη νέος. Χαρακτηριστική είναι η θέση που δίνει το περί Ισιδος σε Αιγύπτιους συγγραφείς, οι οποίοι είναι γνωστοί αντισημίτες, όπως π.χ. ο Μανέθωνας. Έχει υποστηριχθεί εξάλλου, ότι το περιεχόμενο του συγγράμματος, στο οποίο αναφερόμαστε εδώ, έχει παρθεί από έργο προγενέστερο και μάλιστα από έργο του Απίωνα, πρύτανη θα λέγαμε του αλεξανδρινού αντισημιτισμού. Να μην είχε γνωρίσει ο Πλούταρχος μέρος της τεράστιας, ελληνικά γραμμένης συγγραφικής παραγωγής του Φίλωνα, όταν μάλιστα Φίλωνας - Απίωνας ήταν για τους Αλεξανδρινούς ο άξονας της αντίθεσης: Ιουδαίοι - Αιγύπτιοι;

Παράδοξο ακόμη είναι ότι ενώ ο Πλούταρχος εμφανίζεται τόσο «Αιγυπτιάζων», όμως επικρίνει τον Ηρόδοτο, αν και χρησιμοποιεί το

134. Φίλωνα, Πρεσβεία προς Γάιον, 281-283. Πρβλ. Β. Στογιάννου, Η Πεντηκοστή (Πρ. 2,1-13), Θεσσαλονίκη 1979, 261.

έργο του, που είναι τόσο σπουδαία πηγή για τη γνωριμία της αρχαίας Αιγύπτου. Τον χαρακηρίζει «φιλοβάρθαρο» επειδή, όπως υποστηρίζει, στην τάση του να εξάρει λαούς όπως οι Αιγύπτιοι ή οι Πέρσες, υποτιμά την Ελλάδα και τους Ἑλληνες<sup>135</sup>.

Ο Πλούταρχος είχε πάσι πολλές φορές στη Ρώμη. Αφηγείται ο ίδιος γεγονός από την εκεί παραμονή του. Γράφει κατά λέξη τα εξής: «Ἐμοῦ ποτὲ ἐν Ρώμῃ διαλεγομένου, Ρούστικος ἐκεῖνος, ὃν ὑστερον ἀπέκτεινε Δομετιανός τῇ δόξῃ φθονήσας, ἡκροῦτο καὶ διὰ μέσου στρατιώτης παρελθών ἐπιστολὴν αὐτῷ Καίσαρος ἐπέδωκε· γενομένης δέ σιωπῆς, κάμοῦ διαλιπόντος, όπως ἀναγνῷ τὴν ἐπιστολὴν, οὐκ ἥθελησεν, οὐδ' ἔλυσε πρότερον, ἢ διεξελθεῖν ἐμὲ τὸν λόγον, καὶ διαλυθῆναι τὸ ἀκροατήριον· ἐφ' ᾧ πάντες ἐθαύμασαν τὸ βάρος τοῦ ἀνδρός»<sup>136</sup>.

Στις διατριβές του, μέσα στη μεγαλούπολη εκείνη, χρεωστεί και τη γνωριμία του με το Σόδιο Σενεκίωνα. Ο Σενεκίωνας είχε χρηματίσει τέσσερις φορές ύπατος επι Τραϊανού<sup>137</sup>. Τα Συμποσιακά Προβλήματα επομένων, που όπως έχουμε σημειώσει ήδη, έχουν αφιερωθεί στο Σενεκίωνα, έχουν αφιερωθεί σε πρόσωπο, που ήταν στενός συνεργάτης του αυτοκράτορα Τραϊανού, πολέμιου και αυτού των Ιουδαίων.

Στη Ρώμη, οι σύγχρονοι με τον Πλούταρχο Λατίνοι συγγραφείς ήταν στο σύνολό τους επηρεασμένοι από έντονο αντί - ιουδαϊσμό.

Ο ελληνικός, ο αιγυπτιακός και ο λατινικός αντισημιτισμός περνά ήπιος στη γραφίδα του Πλουτάρχου. Μεταμορφώνεται σε υποτίμηση, σε περιφρόνηση δ.τι ιουδαϊκού. Η μη προσφυγή εξάλλου σε ιουδαϊκές πηγές δε δίνει τη δυνατότητα στο μελετητή του Προβλήματος IV, 5 των Συμποσιακών να γνωρίσει ένα ουδέτερο Πλούταρχο, ένα Πλούταρχο πλούσιο σε γνώσεις και κατανόηση, όπως παρουσιάζεται στο μέγιστο μέρος του τεράστιου όγκου της πνευματικής παραγωγής του.

135. Πλουτάρχου, Περὶ τῆς Ηροδότου κακοθείας, 857, a - c.

136. Του ίδιου, Περὶ πολυπραγμοσύνης, 512, d.

137. Κατά τα ἑτη 98, 99, 102 και 104.

Ιούδαιοις οικεσαί για την εγγάγηση στούδιου τούς ιωνίους θεούς, κατόπιν διαγράφεται η «οικεία πλατεία» της απόγεννας της Κυριακής Α'. Οι χριστιανοί ταυτίζουν την πλατεία με την πλατεία της Ιερουσαλήμ. Τον ίδιον χρόνο τον οικεία πλατεία της Κυριακής Α' αποκαλύπτεται στην Εβραϊκή Βιβλιοθήκη της Αγίας Γραφής. Οι δράστες στη ράθλα του Ιωάννου Σκιαδαρέση έχουν αποκαλύψει την πλατεία της Κυριακής Α' στην Εβραϊκή Βιβλιοθήκη της Αγίας Γραφής.

## ΓΕΝΕΣΗ ΚΑΙ ΑΠΟΚΑΛΥΨΗ

### Ιωάννου Σκιαδαρέση

Πρωτοπρεσβυτέρου

Στο θέμα των πηγών του βιβλίου της Αποκάλυψης αφιερώθηκαν<sup>1</sup>, ως γνωστό, αξιόλογες εργασίες ξένων κυρίων ερμηνευτών, οι οποίες έδειξαν ότι η Αποκάλυψη, τόσο στο περιεχόμενο όσο και στα εκφραστικά της μέσα, μαρτυρεί μεγάλη συγγένεια προς την παλαιοιδιαθηκική και Αποκαλυπτική (βιβλική και εξωβιβλική) γραμματεία<sup>2</sup>. Η σχέση αυτή του έργου προς το μητρικό του έδαφος, σχέση που φυσικά δεν νοείται κατά μηχανιστικό τρόπο κι ούτε αίρει τη γνησιότητα του περιεχομένου του, μαζί με τη γενικότερη πνευματική περιουσία του συγγραφέα, την οποία ακεραίωσε το πνεύμα<sup>3</sup> του Θεού ειδικά για τη θέαση των οράσεων, υπήρξαν σπουδαίοι συντελεστές της ομολογούμενης αρχιτεκτονικής και θεματολογικής του αρτιμέλειας.

Γι' αυτό, όπως είναι φυσικό, επισημαίνοντας κανείς συγκεκριμένα σημεία συγγένειας του έργου προς βιβλικά κυρίως κείμενα και παράλληλα μετέχοντας, στο βαθμό που μπορεί, στην πνευματική περιουσία του συγγραφέα αποκτά προϋποθέσεις για την προσέγγιση του δυσκολονότου αυτού βιβλίου της Αγίας Γραφής. Προς το σκοπό αυτό ίσως προσφέρει κάτι και το παρόν άρθρο, στο οποίο επιχειρεί-

1. Το άρθρο αυτό αφιερώνεται μ' ευγνωμοσύνη στη μνήμη του Β. Στογιάννου, εραστή της Αποκάλυψης, με την ευκαιρία συμπλήρωσης τριών χρόνων από την κοίμησή του. Κάτοις ιδέες αυτού του άρθρου, που αποδίδονται μάλλον αδόκιμα από μένα, ανήκουν σ' εκείνον και προέρχονται από συζητήσεις μας στα πλαίσια της συνεργασίας μας για τη συγγραφή της διδακτορικής μου διατριβής με θέμα: «Οι ώντοι της Αποκάλυψης του Ιωάννη».

2. Βλ. Π. Μπρατσάρη, 'Η 'Αποκάλυψη του Αποστόλου Ιωάννου', Αθήναι 1950, σελ. 1. A Läpple, Die Apokalypse nach Johannes, München 1966, σελ. 22-36 και τις αυτοτελείς εργασίες A. Schlatter, Das alte Testament in der Johanneischen Apokalypse Gütersloh, 1912 και A. Berkley Michelson, Daniel and Revelation: Riddles or Realites?, New York 1984.

3. Η κατοχή του Ιωάννη από το πνεύμα μνημονεύεται πολλές φορές στο έργο (1,10,4,2,17,3,21,10) η πρώτη μάλιστα λέγεται ότι πραγματοποιήθηκε «ἐν τῇ Κυριακῇ ἡμέρᾳ». Η πληροφορία αυτή, που δεν είναι απλώς ένας χρονικός προσδιορισμός αλλά δίνει και το ευχαριστιακό πλαίσιο των οράσεων, εναρμονίζεται τόσο με το λειτουργικό χαρακτήρα όσο και με το υμνικό περιεχόμενο του βιβλίου.

ται υπόδειξη κάποιων σημείων εξάρτησης ή απόκλισης της Αποκάλυψης από τη Γένεση<sup>4</sup> και κυρίως από τα τρία πρώτα κεφάλαιά της αναφορικώς προς το θέμα: Δημιουργία - ιστορία - έσχατα.

1. Αφετηριακό γεγονός στην έκθεση των οράσεων της Αποκάλυψης αποτελεί η φανέρωση του όμοιου με «υίόν ἀνθρώπου»<sup>5</sup> και η εντολή προς τον Ιωάννη συγγραφής σε βιβλίο όσων είδε «καὶ ἄ εἰσιν καὶ ἄ μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα» (1.11.19). Η φανέρωση αυτή, με την οποία ο Χριστός εισάγεται στην αρχή κιόλας του έργου ως αδιαμφισβήτητος κύριος των επιτά<sup>6</sup> εκκλησιαστικών κοινοτήτων της δυτικής Μ. Ασίας και κατ' επέκταση της εκκλησίας όλης, περιγράφεται από τον Ιωάννη με χαρακτηριστικά που ταιριάζουν σε περιγραφές παλαιοδιαθηκικών θεοφανειών<sup>7</sup>. Άλλα και η εντολή και η περιγραφή του πλαισίου, μέσα στο οποίο δίνεται, μοιάζει νάναι περιγραφή κλήσης παλαιοδιαθηκικού προφήτη<sup>8</sup>. Ταυτίζεται έτσι εύστοχα ο ρόλος του έσχατου (του Χριστού) προς την Εκκλησία μ' εκείνον του παλαιού των ημερών προς τον αρχαίον Ισραήλ (1.17). Παράλληλα αντιστοιχίζεται η αποστολή των προφητών της Π. Διαθήκης μ' αυτή που αναλαμβάνει τώρα ο Ιωάννης. Στα πλαίσια της αποστολής αυτής ο συγγραφέας / προφήτης παραίνει και παραμυθεί τις χειμαζόμενες εκκλησιαστικές κοινότητες της δυτικής Μ. Ασίας «ώς ἀδελφὸς καὶ συγκοινωνὸς ἐν τῇ θλίψει καὶ βασιλείᾳ καὶ ὑπομονῇ ἐν Ἰησοῦ» (1.9). Οι αδελφοί, μέσα από τις αλλεπάλληλες οράσεις του βιβλίου, βεβαιώνον-

4. Ενώ στα υπομνήματα συχνά συσχετίζονται σημεία της Αποκάλυψης με αντίστοιχα της Γένεσης, λείπει απ' αυτά, όσο ξέρω, μια ξεχωριστή ενότητα, που να αναφέρεται συστηματικά στη σχέση των δύο βιβλίων. Μόνο το υπόμνημα H. Morris. The Revelation Record, California, 1984<sup>2</sup> αφερόντει στό θέμα σύντομον αλλά καταποιητική ενότητα με τίτλο: Relation to the Book of Genesis, σελ. 21-24, επιμένοντας κυρίως στα τρία τελευταία κεφάλαια της Αποκάλυψης.

5. Ο Ιωάννης αποδίδει στη μορφή που του φανερώθηκε τον καταγόμενο από Δαν 7,13 τίτλο του κριτή των εσχάτων, τίτλο που ως γνωστό στην Καινή Διαθήρη αποδόθηκε στο Χριστό (Ακ 12,8, Μρχ 14,62. Πρξ 7,56). Η λ. «ὅμοιος καθώς και η λ. «ώς» χρησιμοποιούνται συνειδητά από το συγγραφέα για έκφραση του μη απόλυτα προσδιορισμού των ορωμένων. (Πρβλ. Αποκ 1.10.13.14.15.16. 17,2,18,4,1.3.7.8.5,6 κ.π.ά.).

6. Ο αριθμός επτά, τον οποίο ο Ιωάννης χρησιμοποιεί συχνότερα απ' ό,τι άλλους, είναι, ως γνωστό, σύμβολο πληρότητας. Για τη λειτουργία των αριθμών γενικά στη βίβλο βλ. E. Lanbscher, Phänomene der Zahl in der Bibel, Göttingen 1955. Ειδικά για τη λειτουργία των αριθμών στην Αποκάλυψη βλ. R. Halver, Der Mythos im letzten Buch der Bibel, Hamburg 1964, σελ. 30-32 και 115-118.

7. Βλ. π.χ. Εξ 19,16. Ιησ Ναυή 3,10. Ψαλμ 42,8. Ησ 6,5. 11,4.44,6,9. 48,12 Δαν 7,9,8,18. 10,6,8.14.15. Ιεζεκ 1,24.28.43,2. Αιθ Ενώχ 14,14.24. 46,1. Αποκ Αδρ 10,2-4. κ.ά.

8. Βλ. Ησ. 6,1 εξ. Ιερεμ 1,1 εξ. Ιεζεκ κεφ. 1-3 κ.ά.

ται ότι η ιστορία του κόδιμου δεν συντίθεται μόνο από τα πολύμορφα εμφανή δεινά, που οι ίδιοι τα γεύονται καθημερινά καθώς ζουν μέσα στον εχθρικά προς αυτούς διακείμενο κόδιμο, ή από τη φθορά που αναιρεί το κάλλος της δημιουργίας<sup>9</sup> περιέχει μέσα της κι έναν κρύφιο δυναμισμό που την απαλλάσσει προοδευτικά από «κάθε λογής φυσικά και θεωρικά δεινά»<sup>10</sup> και την σδημγεί στο θαύμα της ριζικής ανακαίνισης. Κι όλα αυτά πετυχαίνονται από τον συγγραφέα με μια εκφραστική μορφή κατά την οποία το παρόν αποκολύπτεται, σύμφωνα με την υπέροχη διατύπωση του Β. Στογιάννου, «με κατηγορίες του παρελθόντος στην προοπτική του μέλλοντος<sup>11</sup>. Στη διαδικασία αυτή θεολογικά θέματα και εκφραστικά σχήματα του παρελθόντος, γνώριμα στον Ιωάννη αλλά και πλατύτερα στην εκκλησία, όπως: πρώτη δημιουργία, παράδεισος, πτώση, ενανθρώπιση, «ἐν Χριστῷ» αναδημιουργία, τελείωση κ.ά. επηρεάζουν αποφασιστικά την απόδοση των οραθέντων και σχετίζουν το έργο με τα τρία πρώτα κεφάλαια της Γένεσης. Εκεί, ως γνωστό, συναντιούνται τα περισσότερα απ' τα παραπάνω θέματα, που είναι απ' τα σημαντικότερα της Γραφής.

Τέτοιες βέβαια κατηγορίες σκέψης και έκφρασης δεσπόζουν κυρίως στα τρία τελευταία κεφάλαια της Αποκάλυψης (20-22) τα οποία θα μπορούσαν, από κάποια άποψη, να χαρακτηριστούν ως μια αντιΓένεση<sup>12</sup> όμως τα θέματα αυτά προανακρούονται ήδη στα πρώτα κιόλας κεφάλαια του βιβλίου (1-3) και αναπτύσσονται κλιμακωτά στην πορεία του για να κορυφωθούν στα τελικά οράματα της εσχατολογικής τελείωσης (20-22). Τα κεφάλαια άλλωστε 2 και 3 της Αποκάλυψης, θάλεγε κανείς, πως σχετίζονται με τα τελευταία της στο βαθμό που σχετίζεται το παρόν της εκκλησίας με την τελείωση των εσχάτων.

1. Αναζητώντας τις παραπάνω κατηγορίες σκέψης και έκφρασης στο πρώτο μέρος του βιβλίου στεκόμαστε στην επιστολή / μήνυμα προς τον Ἀγγελο «τῆς ἐν Ἐφέσῳ ἐκκλησίας» (2,1-7). Εδώ ο ομιλών Χριστός αυτοχαρακτηρίζεται<sup>13</sup> ως «ὁ κρατῶν τούς ἐπτά ἀστέρας ἐν τῇ δεξιᾷ αὐτοῦ» και ως «ὁ περιπατῶν ἐν μέσῳ τῶν ἐπτά λυχνιῶν των χρυσῶν» (2,1). Απ' τους δυο αυτούς αυτοχαρακτηρισμούς του Χριστού, δοσιμένους με τη γνώριμη στους παραλήπτες συμβολική αποκαλυπτική γλώσσα, ο πρώτος υπογραμμίζει την εξουσιαστική του κυριότητα πάνω στην εκκλησία<sup>14</sup> ο δεύτερος τη μόνιμη και ενεργό προυσία του μέσου σ' αυτή. Ειδικότερα όμως η παράσταση του Χριστού

9. Β. Στογιάννου, Αποκάλυψη και Πολιτική, Θεσσαλονίκη 1985, σελ. 28.

10. Β. Στογιάννου ο.π., σελ. 18.

11. Οι αυτοχαρακτηρισμοί του Χριστού και στις επτά επιστολές στηρίζονται στην περιγραφή της εμφάνισης του όμοιου με «εὐίδεν ἀνθρώπου» κατά το θράμα της κλήσης του Ιωάννη (1,12-20).

περιπατούντος «έν μέσῳ τῶν ἐπτὰ λυχνιῶν»<sup>12</sup> με τη γλωσσική της μορφή (χρήση των λέξεων «περιπατεῖν», «έν μέσῳ») αλλά και με το εννοιολογικό της περιεχόμενο (ο Χριστός ανάμεσα στο λαό του), παραπέμπει τον ακροατή / αναγνώστη<sup>13</sup> στη γνωστή εικόνα του Θεού «περιπατούντος ἐν τῷ παραδείσῳ» (Γεν 3,8), μια εικόνα που εκφράζει με ενάργεια την προπτωτική άμεση κοινωνία Θεού και ανθρώπων με όλες τις συνέπειες. Αντιστοιχίζεται έτσι, με τον προσφιλή στον Ιωάννη εικονικό τρόπο, εύστοχα η «έν Χριστῷ» νέα πραγματικότητα με την αρχέγονη και προβάλλεται η εκκλησία ως η νέα φυτεία του Χριστού.

2. Με όσα στη συνέχεια λέγονται στην ίδια επιστολή (στ. 2-6) επιδιώκεται πάλι η προβολή του παρόντος της εκκλησίας ως κατάστασης ανάλογης εκείνης των απαρχών του κόσμου όπως την Εέρουμε από τη διήγηση της Γένεσης. Συγκεκριμένα η εκ μέρους του Χριστού γνώση (το ρήμα «οἶδα» χρησιμοποιείται και στις επτά επιστολές) των έργων της κοινότητας, της προόδου της αλλά και της πτώσης της (απώλεια της πρώτης αγάπης), ανάγει τη σκέψη μας στην εκ μέρους του Θεού γνώση των έργων των πρωτόπλαστων και ειδικά της πρώτης πτώσης τους (Γεν 1,1-17) που δεν ήταν παρά άρνηση της αγάπης προς το δημιουργό Θεό. Το γεγονός εξάλλου ότι στην ίδια τοπική εκκλησία συνυπάρχει η ελεγχόμενη πτώση (στ. 4,5) με την επαινούμενη πρόοδο (στ. 2,3,6) μαρτυρεί για τη διπλή δυνατότητα μπροστην οποία τοποθετούνται τα μέλη της εκκλησίας: δυνατότητα πορείας για μετοχή στη θεία Ζωή και παράληλα δυνατότητα άρνησής της,

3. Δυο επίσης θέματα του τελικού στίχου της επιστολής (στ. 7) θυμίζουν την παραδείσια πραγματικότητα: α) η προτροπή: «ό ἔχων

12. Στην εικόνα του Χριστού περιπατούντος «έν μέσῳ τῶν ἐπτὰ λυχνιῶν» με την οποία δηλώνεται η διαφορή παρουσία του μέσα στην Εκκλησία και στη σύνδεσή του με το φως (λυχνία) είναι δυνατό να δρούμε απήχηση λατρευτικών εμπειριών του Ιωάννη. Στη λατρεία, ως γνωστό, όπου ο Χριστός προθάλλεται συγχάρη ως φως, ζωύμε και τα παρελθόντα γεγονότα και την αέναη παρουσία του Χριστού μέσα στην κοινότητα αλλά και κατά πρόληψη τα έσχατα. Bl. B. Στογιάννου, ο.π. σελ. 9. Για τη σχέση της Αποκάλυψης γενικότερα με τη λατρεία bl. και S. Läuchli, Eine Gottesdienstruktur in der Johannesoffenbarung, ThZ 16 (1960) 359-378 και G. Delling, Zum gottesdienstlichen Stil der Johannesapokalypse, NovT 3 (1959), 107-137.

13. Η άποψη του W. Bousset, ότι η Αποκάλυψη ως προφητικός λόγος γνόμφατηρ για ν' αναγνωσθεί σε λατρευτική σύναξη των πιστών (Die Offenbarung Johannis, Göttingen 1906<sup>o</sup> [1966], σελ. 183) αποκάλει σήμερα όλο και περισσότερους υποστηρικτές. Bl. π.χ. Τα πρόσφατα υπομνήματα J. Roloff, Die Offenbarung des Johannes, Zürich 1984, σελ. 30 και U. Müller, Die Offenbarung des Johannes, Wurzburg, 1984 σελ. 68-69 και τη μονογραφία M. Karrer, Die Johannesoffenbarung als Brief, Göttingen 1986.

ούς άκουσάτω τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις» που επανέρχεται στερεότυπα<sup>14</sup> και στις επόμενες επιστολές και β) η υπόσχεση: «τῷ νικῶντι δώσω αὐτῷ φαγεῖν ἐκ τοῦ Εὐλού τῆς Ζωῆς, ὃ ἐστιν ἐν τῷ παραδείσῳ τοῦ Θεοῦ». Η προτροπή, που εισάγει το θέμα της υπακοής, θα μπορούσε να αποτελεί, εξαιτίας και της όλης συνάφειας, υπαινιγμό στην παρακοή των πρωτόπλαστων. Η υπόσχεση, εξαρτημένη γλωσσικά (χρήση των λέξεων «φαγεῖν», «έχειν ζωήν», «παράδεισος») και εννοιολογικά (κοινωνία με το Ζωοδότη Θεό) από Γεν 2,9.3.22.24, αποτελεί το πιό σαφές δείγμα των κατηγοριών σκέψης και έκφρασης με τις οποίες ο Ιωάννης αποδίδει το περιεχόμενο των οράσεών του. Η υπόσχεση συνοψίζει τη βασικότερη ελπίδα της παλαιοδιαθηκικής και αποκαλυπτικής γραμματείας για την εσχατολογική αποκατάσταση του παραδείσου και μετοχή στον καρπό του δέντρου της Ζωῆς<sup>15</sup>: παράλληλα δηλώνει ότι αυτή η ελπίδα πραγματώνεται «ἐν Χριστῷ», ο οποίος παρών τότε προτυπωτικά<sup>16</sup> κάτω από το Ξύλο της Ζωῆς του παραδείσου, είναι τώρα παρών πραγματικά μέσα στην εκκλησία του και δίνει νέα υπόσχεση στο νικητή για μετοχή στην τελείωση των εσχάτων.

Οι παραπάνω επισημάνσεις κάνουν σαφές ότι η πρώτη επιστολή της Αποκάλυψης είναι έντονα χρωματισμένη από την τυπολογία που ήδη αναφέραμε: αρχέγονη παραδείσια κατάσταση - εκκλησία, έσχατοι καιροί, αποκατάσταση.

4. Άλλα και η επόμενη εσχατολογική υπόσχεση προς τον άγγελο της «ἐν Σμύρνῃ» εκκλησίας: «καὶ δῶσω σοι τὸν στέφανον τῆς Ζωῆς» (2,10) είναι πιθανό να διαμορφώθηκε κάτω από την επιδραση της παράστασης του Εύλου της Ζωῆς με την έννοια της κατασκευής του στεφάνου από τα φύλλα του δέντρου της Ζωῆς τα προοριζόμενα «εἰς

14. Και οι επτά επιστολές συντάχτηκαν με παράλληλη δομή. Για το θέμα αυτό βλ. F. Hahn, Die Sendschreiben der Johannesapokalypse. Ein Beitrag zur Bestimmung prophetischer Redeformen, στο: Tradition und Glaube (Festgabe K. G. Kuhn). Göttingen 1971, σελ. 357-394 και W. Popken, Die Funktion der Sendschreiben in der Johannes Apokalypse. Zugleich ein Beitrag zur Spätgeschichte der neutestamentlichen Gleichnisse, ZNW 74 (1983), 90-107.

15. Ιεζεκ 47,7.12. Ζαχ 14,8. Δ Ἔσθρα 7,36. 9,3. Διαθ Λευί 18,10.11. Ενόχ 24,4.25,4.5. Σλαβ Ενόχ 8,3. Βίος Αδάμ 28,4. Ψαλ Σολ 14,3 κ.π.ά.

16. Ως γνωστό η πατερική θεολογία και η υμνολογία της Εκκλησίας κάτω από το ξύλο της ζωῆς του Παραδείσου διέπει άλλοτε το Χριστό και άλλοτε το Σταυρό. Βλ. π.χ. τον πρώτο μακαρισμό της Κυριακής του βαρέος ήγου: «ἀδραίος ἦν καὶ καλὸς εἰς δρῶσιν ὃ ἔμετε θανατώσας καρπός. Χριστός ἐστιν τὸ ξύλον τῆς ζωῆς ἐξ οὐ φαγέων οὐθήσκων, ἀλλὰ δοῦσι σὸν τῷ Λητοῦ· μνήσθητί μου Κύριε, ἐν τῇ βασιλείᾳ σους και το πέμπτο τροπάριο της Ε' Ωδής του κανόνα της Κυριακής της Σταυροποροσκυνήσεως: «Παράδεισος ἄλλος ἐγνώσθη ἡ Ἐκκλησία ὡς πρὶν, ξύλον ἔχουσα ζωτήρόν, τὸν Σταυρόν σου Κύριε· ἐξ οὐ διὰ προσφαντίσεως, ἀθανασίας μετέχομεν».

θεραπείαν τῶν ἔθνῶν» (22,2). Αν η υπόθεση αυτή στέκει, τότε η εκ μέρους του Χριστού απονομή στεφάνου στον πιστό, πέρα από την αναγκαιότητα του αγώνα που αυτή υπαγορεύει, σημαίνει ό,τι και η διάβαση εκ των καρπών του Εύλου της Ζωῆς, συμμετοχή δηλαδή του πιστού στη Ζωή του αναστηθέντος και υψωθέντος Χριστού και κοινωνία μαζί του. Στον επόμενο μάλιστα στίχο (8,11) η παραπάνω υπόσχεση γίνεται πιο συγκεκριμένη και είναι η υπέρβαση του θανάτου, υπέρβαση δηλαδή του καρπού της παρακοής των πρωτόπλαστων (Γεν 3,3,11).

5. Παραμένοντες στην ίδια γραμμή επισήμανσης κατηγοριών σκέψης και έκφρασης του συγγραφέα της Αποκάλυψης μπορούμε να υποθέσουμε ότι και οι παρακάτω παραστάσεις διακονούν, από κάποια άποψη, το βασικό σχήμα που μέχρι τώρα παρακολουθούμε:

α. Η γνωστή στην Αγία Γραφή παράσταση της ρομφαίας<sup>17</sup> που απαντά δύο φορές (2,12,16) στην επιστολή προς τον ἄγγελο της «ἐν Περγάμῳ» εκκλησίας (2,12-17). Η παράσταση αυτή στην παρούσα συνάφεια δεν υποδηλώνει τόσο την κρίσιν όσο επισημαίνει την ανάγκη διαφύλαξης της εκκλησίας του Χριστού ἐναντί της απειλής των Νικολαϊτών. Μ' αυτή την ἐννοια, της προστασίας δηλαδή της εκκλησίας ἡ του νέου παραδείσου από την απειλή των αιρετικών, η παράσταση της ρομφαίας ίσως λειτουργεί κατ' αναλογία προς τη ρομφαία που φύλαγε την «όδον τοῦ Εύλου τῆς Ζωῆς» (Γεν 3,24) κι απέτρεπε την είσοδο των διωγμένων πρωτόπλαστων στον παράδεισο.

6. Η παράσταση της «ανοιχτής» θύρας (3,8). Και αυτή η παράσταση δεν υποδεικνύει, όπως αλλού<sup>18</sup>, τόσο την ανάγκη ιεραποστολικής δραστηριότητας της εκκλησίας, όσο δηλώνει την παρασχεθείσα γενικά στους ανθρώπους και ειδικά στην εκκλησιαστική κοινότητα της Φιλαδέλφειας δυνατότητα σωτηρίας «ἐν Χριστῷ» και απόλαυση «τῶν ἐπιγγελμένων ἀγαθῶν»<sup>19</sup>. Με την ἐννοια αυτή, του ανοίγματος δηλαδή του δρόμου για κοινωνία με το Χριστό, είναι πιθανόν η εικόνα της «ανοιχτής» θύρας ν' αποτελεί τον αντίοδα της κλεισμένης οδού «τοῦ Εύλου τῆς Ζωῆς» (Γεν 3,24), που στερούσε μεταπτωτικά τους πρωτόπλαστους από την απόλαυση των παραδείσιων αγαθών.

γ. Ο έλεγχος για τη γυμνότητα του αγγέλου της Λαοδίκειας (3,17) και η προς αυτόν προτροπή αγοράς από το Χριστό λευκών ιματίων για να «μὴ φανερωθῇ ἢ αἰσχύνῃ τῆς γυμνόπτητός» του (3,18). Και στα δύο αυτά σημεία που δείχνουν, πέρα απ' την ανάγκη ετοιμότητας της εκκλησίας, την τρυφερή στοργή του Χριστού για τον πιστό

17. Ήσ 11,4. 49,2. Εφρ 6,17. Εδρ 4,12. Αποκ 1,16,19,15 κ.ά.

18. Α Κορ 16,9. Β. Κορ 2,12. Κολ 4,3. Προξ 14,27.

19. Ἀνθίμου, Πατριάρχου Ιεροσολύμων, Έρμηνεία εἰς τὴν Ιερὰν Ἀποκάλυψιν, Θεσσαλονίκη 1981<sup>2</sup>, σελ. 41.

ακόμα και στην πτώση του, είναι δυνατό να διακρίνει κανείς κάποιο απόχρο της μεταπτωτικής αίσθησης της γυμνότητας και κυρίως της ένδυσης των πρωτόπλαστων με τους δερμάτινους χιτώνες, που κατασκεύασε γι' αυτούς ο Θεός (Γεν 3,4).

Κάνοντας μια ανασκόπηση όσων μέχρι τώρα ειδαμε, μπορούμε να επαναλάβουμε πώς όλες οι παραπάνω παραστάσεις, εξαρτημένες άλλοτε εμφανώς και άλλοτε συγκαλυμμένα από αντίστοιχες της Γένεσης, διακονούν το σχήμα: αρχέγονη παραδείσια κατάσταση, εκκλησία, έσχατοι καιροί, αποκατάσταση και μας δείχνουν έναν απ' τους τρόπους —ίσως τον βασικότερο— που διάλεξε ο Ιωάννης για να μεταφέρει το περιεχόμενο των οραμάτων του στο βιβλίο του. Παράλληλα με τις ως τώρα αναφορές μας, όπου επιβάλλονταν, διαφάνηκε η Κεμελιακή για την Αποκάλυψη αλήθεια ότι ο παράδεισος, ως κατάσταση βιούμενη στην εκκλησία και ταυτόχρονα αναμενόμενη στην πληρότητά της πάλι μέσα απ' την εκκλησία, απ' τη μια είναι παροχή και δωρεά του Χριστού κι απ' την άλλη «έν χάριτι» κατάκτησην καρπός ενός αγώνα και μιας πορείας που επιβάλλεται να φέρει σε πέρας ο άνθρωπος<sup>20</sup>. Μόνο με την παραπάνω θεολογική σκέψη είναι δυνατή η ελπίδα, η αγωνιστική διάθεση και η βεβαιότητα της νίκης, αλλά το γεγονός ή ο φόδος της πτώσης ή η ανάγκη εγρήγορσης των πιστών, στοιχεία που κυριαρχούν σ' όλη την έκταση του βιβλίου.

II. Στην κλειστή ενότητα που ακολουθεί (κεφ. 4 και 5) και ανοίγει το κύριο μέρος του βιβλίου της Αποκάλυψης βασικές για τους στόχους αυτού του άρθρου είναι οι παρακάτω διαπιστώσεις:

1. Στο κεφ. 4, μέσα σε ένα σκηνικό δομημένο από παλαιοιδιαθητικά και αποκαλυπτικά θέματα ή εκφραστικά σχήματα<sup>21</sup>, απολαμβανούμε την πρώτη θεοφάνεια του βιβλίου. Πρόκειται για μια πρωτοβόλη του δημιουργού Θεού στην αφετηρία του καθαρά αποκαλυπτικού μέρους του έργου. Όλη η όραση γενικότερα δικαίως χαρακτηρίστηκε απ' τους ερμηνευτές ως ουράνια λειτουργία<sup>22</sup>, η οποία ιερουργείται ακατάπαυστα στη θρονική αίθουσα του ουρανού. Επίκεντρό της είναι ο τρισάγιος ύμνος των τεσσάρων Ζωών (4,8), ένας ασίγητος ύμνος προς τον τριαδικό Θεό, τον κύριο της ιστορίας. Η όραση κλείνει με μια λατρευτική προσκύνηση κι έναν ύμνο των πρεσβυτέρων προς το δημιουργό Θεό και τη δημιουργική του ενέργεια (4,11). Μια τέλεια ενότητα Θεού και ούμιμαντος κόσμου, που δικαιώνει την ύπαρξή του

20. Βλ. π.χ. τις προτροπές και υποσχέσεις προς τους πιστούς (2,7.10.17.26.28, 3,5.12.21) ή τις διάφορες παραστάσεις ή εκφράσεις που υποδηλώνουν έπαθλο ή θρίαμβο (2,10.7,9) κ.ά.

21. Βλ. E. Lohmeyer, Die Offenbarung des Johannes, Tübingen 1970<sup>3</sup>, σελ. 43-53.

22. Βλ. Π. Μπρατσιώτη, ο.π. σελ. 122.

καθώς αναφέρεται λατρευτικά και δοξολογικά στο Θεό, αναδύεται απ' όλη την έκταση της όρασης. Μια τέτοια σχέση Θεού και κόσμου, χωρίς ρήγματα και αντιθέσεις, δεν μπορεί παρά να αποτελεί αναγωγή στην προπτωτική πραγματικότητα και ταυτόχρονα οραματική πρόληψη της εσχατολογικής τελείωσης των πάντων.

2. Στο κεφ. 5, όπου δεσπόζει το πρόσωπο και το έργο του εσφαγμένου αρνίου / Χριστού, απολαμβάνουμε, στο ίδιο σκηνικό<sup>23</sup> της προηγούμενης όρασης, τη δεύτερη μεγαλοπρεπή χριστοφάνεια της Αποκάλυψης. Σε δυο επίπεδα, ένα οπτικό (στ. 1-8) γεμάτο ένταση και δράση, και ένα ακουστικό (στ. 9-14) συγκροτημένο από ύμνους και επευφημίες αδόμενες αντιφωνικά. Ζωγραφίζεται αριστοτεχνικά ο δεύτερος μεγάλος σταθμός της ιστορίας της θείας οικονομίας: η ενανθρώπιση. Μέσα σε 14 στίχους συμπυκνώνονται τα αποτελέαματα της σφαγής του αρνίου / Χριστού: η γεφύρωση του μεταπτωτικού χάσματος μεταξύ Θεού και δημιουργίας, που επιτεύχθηκε με τη νίκη του Χριστού (5,5), η δημιουργία ενός καινούριου λαού ιερατικού και βασιλικού από κάθε φυλή, γλώσσα και έθνος (5,9), η ενότητα πνευματικού κόσμου και ανθρώπου (5,11) και τέλος η ενοποίηση όλης της κτιστής δημιουργίας, λογικής και άλογης (5,13). Αυτό το ενοποιημένο σύνολο σε πλήρη σύμπνοια συνάδει στο αρνίον «ώδην καινήν» (5,9) και επευφημεί πανηγυρικά την άξια εγκατάστασή του σε απόλυτο κύριο του κόσμου και της ιστορίας (στ. 9,12): παράλληλα απονέμοντάς του την ίδια δοξολογία, την οποία προσφέρει και στον καθήμενον επί του θρόνου Θεόν Πατέρα (5,13), ομολογεί τη θεότητά του.

Και στην όραση αυτή, όπως και στην όραση του προηγούμενου κεφαλαίου, ο Ιωάννης προβάλλει την ενότητα Θεού και σύμπαντος κόσμου. Παρατρέχει το συμβάν της πτώσης, που το υπαινίσσεται ακροθιγώς μόνο στους στ. 3,4 και Σεκινώντας απ' το γεγονός του σταυρού («έσφαγης», «αϊματί») υμείς εμφατικά το αναδημιουργικό («έποιησας») και λυτρωτικό («ήγόρασας») έργο του εσφαγμένου αρνίου / Χριστού. Ταυτόχρονα ως γνήσιος ορών, κάτοχος ειδικού θεαστικού, θα λέγαμε, πνεύματος επεκτεινόμενος στο εσχατολογικό μέλλον, βλέπει, κατά πρόληψη, την έσχατη έκβαση αυτών που ο Χριστός ἀρχισε «ἐν χρόνῳ»: την τελείωση των πάντων.

III. Η κίνηση του κόσμου μεταξύ αφετηρίας και τελείωσής του συνιστά την ιστορία του<sup>24</sup> μια ιστορία που χειραγωγείται, μυστικά και αθόρυβα, από το σταυρό και την ανάσταση του Χριστού. Κάποιες ει-

23. Η Αποκάλυψη στο σύνολό της συνιστά ένα κορυφαίο δράμα με πλούσιο σκηνικό διάκοσμο, κίνηση, χορικά και επικά στοιχεία, δρόντα πρόσωπα κλπ. Περισσότερα για το θέμα αυτό βλ. Σ. Αγουριδή, Η Αποκάλυψη του Ιωάννου, Αθήνα 1978, σελ. 29 κ. εξ.

κόνες αυτής της ιστορίας δίνει ο ορών Ιωάννης στη συνέχεια του έργου του.

1. Μετά την κλειστή ενότητα των κεφ. 4 και 5, που το περιεχόμενό της προβάλλεται στην ουράνια αιθουσα του Θεού πέρα απ' το χρόνο και το χώρο, ο Ιωάννης σε όλο το κεφ. 6, με εξαιρέση λίγους μόνο στίχους, μας μεταφέρει στον κοσμικό χώρο και χρόνο. Από τον πρώτο στίχο και εξής παρακολουθούμε το άνοιγμα του επτασφράγιστου βιβλίου που το αρνίον παράλαβε από τον κοθήμενον επί του θρόνου Θεό. Μέσα σε ένα παλλόμενο από ένταση οκηνικό, και με μια θαυμάσια τεχνική, μας δίνεται μια πρώτη τραγική εικόνα της διάσπασης της «ἐν Χριστῷ» ενότητας Θεού και κόσμου, που μάλις πριν υμνήθηκε<sup>24</sup> του κόσμου που με κορυφαίο τον άνθρωπο αρνείται σε εμπειρικό και ιστορικό πια επίπεδο να πορεύεται κάτω απ' την επιρροή του Θεού. Με μια αλιασίδα δεινών: εμφύλιοι απαραγμοί (6,4), πείνα κι ακρίβεια (6,6), αρρώστιες, θλίψεις και θανατικό (6,8) πλήττεται πρώτο, όχι όμως καθολικά, το τελευταίο χρονικά δημιούργημα του Θεού: ο άνθρωπος που πρώτος, κατά τη διήγηση της Γένεσης, αστόχησε στην αυτονομημένη διαδικασία που διάλεξε για την τελείωσή του. Υστερά με μια σειρά από συγκλονιστικές εικόνες, που οδηγούντων τα πρόθυρα της κρίσης (6,12-17), μας δίνεται μια εικόνα της φθαρτικής πορείας της ἀλογης κτίσης, η οποία «συνθλίβεται και συναλγεῖ»<sup>24</sup> με τον άνθρωπο. Θάλεγε κανείς πως εδώ αρχίζει σε αργό ρυθμό η περιγραφή της μερικής φθοράς ή αποδόμησης της «λίαν» καλής πρώτης δημιουργίας (Γεν 2,31). Με το σεισμό (6,12), τη μεταλλαγή του χρώματος του ήλιου και της σελήνης (6,12), την πτώση των αστέρων (6,13), τη μετάθεση του ουρανού (6,14), τη μετακίνηση των ορέων και των νήσων (6,14) η πρώτη δημιουργία χάνει τη στερεότητα, τη συνοχή και τη λειτουργικότητά της. Σε μια μάλιστα προχωρημένη φάση απαίσιας (6,15-17) η κτίση χρησιμοποιείται από τον κινούμενο από συμπλέγματα ενοχής και φόβου άνθρωπο κατά τρόπο διαμετρικά αντίθετο προς τις φυσικές της προδιαγραφές. Αντί να προωθεί με τη διαφάνειά της, τέτοια που είχε προπτωτικά και που την ξαναπόχτησε «ἐν Χριστῷ» στο μυστήριο της Ευχαριστίας, την προσωπική σχέση ανθρώπου και Θεού καλείται από τον ίδιο τον άνθρωπο να λειτουργήσει ως αδιαφανής όγκος ή ως κρηταφύγετο. Καλείται, όπως λέει το κείμενο, να κρύψει τους ανθρώπους «ἀπὸ προσώπου τοῦ καθημένου ἐπὶ τοῦ θρόνου καὶ ἀπὸ τῆς ὄργης τοῦ ἄρνιου» (6,16). Στο τέλος: βέβαια το μόνο που δεν μπορεί μια φθαρμένη κτίση ν' αποκρύψει από το σφετεριστή άνθρωπο είναι η ίδια η αποτυχία του και η απύθμενη ενοχή του<sup>24</sup> ή με άλλα λόγια αντί να λειτουργεί θεραπευτικά για τον

24. Άνθιμον, ο.π., σελ. 76.

άνθρωπο, συμβάλλει στη μετατροπή της φυσικής συνείδησης της ευθύνης του απέναντι στο Θεό και στην ίδια σε άμετρο φόβο πριν από την κρίση (6,17). Ο φόβος και η ενοχή, η αλλαγή ρόλου της κτίσης και η διάρρηξη των αρμονικών της σχέσεων με τον άνθρωπο θυμιζούν τα γνωστά μεταπτωτικά συμπτώματα στις σχέσεις κτίσης - πρωτόπλαστων - Θεού (Γεν 3,8.10.11.17-19)<sup>25</sup>.

2. Ως νότα χαράς κι ελπίδας για τις χειμαζόμενες κοινότητες της δυτικής Μ. Ασίας, αλλά και για το σημερινό αναγνώστη του βιβλίου λειτουργεί στο ίδιο κεφάλαιο το άνοιγμα της πέμπτης αφραγίδας (6,9-11). Με το άνοιγμά της αποκαλύπτεται το μοναδικό μη θηγόμενο ή φθειρόμενο στοιχείο του κεφαλαίου: το θυαιστήριο και οι ψυχές «τῶν ἐσφαγμένων διὰ τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ καὶ διὰ τὴν μαρτυρίαν ἣν εἶχον» (6,9). Σ' αντίθεση προς την προϊόυσα αποτυχία και τον κλονισμό των ανθρωπίνων συστημάτων (6,18), τη διαλυτική πορεία της δημιουργίας (6,12-14), καθώς και τη διάρρηξη των αρμονικών σχέσεων ανθρώπου και περιβάλλοντος (6,15-16), τις ψυχές των «ἐσφαγμένων» μαρτύρων δεν απειλεί ανάλογη φθορά ή κλονισμός. Κάτω από το θυαιστήριο όντες οι μάρτυρες με την ελπίδα των αιγαθών «ἄπειρονται, πάσης ἀπηλλαγμένοι παχύτητος, εἰκότως εὐφραίνονται», κατά τον Ανδρέα Καισαρείας<sup>26</sup>, προσμένοντας το οριοθετημένο «ἔως» (6,11) τότε που και η δικαιοσύνη του Θεού θα φανερωθεί και οι σύνδουλοι και αδελφοί τους δια του μαρτυρίου και της μαρτυρίας<sup>27</sup> θα τελειωθούν. Τέλος, ενώ η υπόλοιπη δημιουργία προοδευτικά αποδομείται (6,11-17) και οι άνθρωποι πλήττονται από επάλληλα δεινά (6,1-8), οι μάρτυρες, ως προζύμι της βασιλείας, δεν αφανίζονται. Με τη μαρτυρία που έδωσαν στη Ζωή τους και το μαρτύριο με το οποίο την επιαφράγισαν, μπήκαν στην τελική ευθεία που εκβάλλει στην τελείωση και το ακόρεστο πανηγύρι των εσχάτων. Ορατή έκφραση αυτής της πραγματικότητας αποτελεί η προσφορά στον καθένα λευκής στολής, της στολής δηλαδή των υιών της βασιλείας και του ενδύματος της εσχατολογικής χαράς<sup>28</sup>.

25. Για τη σχέση ανθρώπου και κτίσης βλ. Γ. Γαλίτη, «Zu einer Theologie der Materie», ανάτυπο από τον τόμο «Επιμητικό αφέρεωμα στον ομότιμο καθηγητή Κωνσταντίνο Καλοκύρη», Θεσσαλονίκη 1988 και Ι. Γαλάνη, «Η σχέση άνθρωπου και κτίσεως κατά τὴν Καινὴ Διαθήρη», Θεσσαλονίκη, 1984.

26. PG 106, 272.

27. Για την έννοια της λ. «μαρτυρία» στην Αποκάλυψη βλ. Π. Βασιλειάδη, «Η έννοια τῆς φράσης μαρτυρία Ἰησοῦν στὴν Ἀποκάλυψη» ΔΒΜ 13 (1984) 41-51.

28. Οι λευκές στολές κατά τον 'Ανθυμό «επιμαίνουσι τὰ λαμπτρὰ χαρισματά τῶν θαυματουργῶν καὶ τῶν λάσεων... ἔτι δὲ καὶ τὴν παρρησίαν ἣν ἔλαθον πρεσβεύειν ὑπὲρ τῶν ἐπικαλουμένων αὐτούς. Καὶ ταῦτα τὰ χαρίσματα δεδώρηται τοῖς ἄγιοις, οἷον ἀρραβώνων καὶ προδότημα τῆς τελείας δόξης», ο.π., σελ. 71.

3. Η έκθεση της αλλοιωτικής κίνησης της δημιουργίας ως τα πρόθυρα της έσχατης κρίσης απολήγει σε μια απεγνωσμένη ερώτηση - απορία: «και τίς δύναται σταθῆναι;» (6,17). Είναι η απορία που τώρα λίγο πριν κλείσει ο πρώτος κύκλος δεινών κι ανοίξει ο δεύτερος μας πάει στην καρδιά της προβληματικής της αποκάλυψης που απλά μπορεί να διατυπωθεί με το ερώτημα: ποιός μπορεί μέσα στη γενική προϊόντα φθορά που προμηνύει την κρίση να ξεφύγει απ' την οργή του Θεού και να σωθεί;

Στην ακολουθούσα όραση (κεφ. 7) ο ακροατής / αναγνώστης μπορεί όχι μόνο να ανασάνει, μετά τον τρόμο των δεινών του κεφ. 6, αλλά και να βρει μέσα από την πλαστικότητα των συμβόλων της την απάντηση στην αγωνιώδη ερώτηση του τέλους της πρηγούμενης όρασης. Με δυο σκηνές, μια γήινη και μια ουράνια, ο αποκαλυπτικός αφήνει να διαφανεί η ζητούμενη απάντηση. Στην πρώτη (7,1-8) μέσα σε μια απόλυτη νηνεμία, που υποθάλει την αναμονή δημιουργίας καινούριας κατάστασης πραγμάτων, σφραγίζονται οι 144.000 δούλοι του Ζώντος Θεού «ἐκ πάσης φυλῆς τῶν οἰών Ἰαραὴλ» (7,4). Πρόκειται για επεισόδιο που για να ερμηνευθεί σωστά, κατά την άποψή μας, πρέπει να συσχετισθεί: α) με αρκετά βιβλικά κείμενα<sup>29</sup> και κυρίως την προσδοκώμενη ανασύσταση του παλαιού δωδεκάφυλλου<sup>30</sup> και β) με την αυτοσυνειδησία της πρώτης εκκλησίας ότι αυτή αποτελεί πια τον αληθινόν Ιαραὴλ<sup>31</sup>, το λαό του Θεού, στον οποίον αγιάζεται το όνομά του και πραγματώνονται οι υποσχέσεις του. Αυτός ο λαός, ως πλήρωμα, είναι το μοναδικό μέγεθος που, παρόλο που ζει μέσα στο απειλούμενο από φθορά και πτώση σκηνικό του παρόντος κόσμου και μετέχει των δεινών του, δεν θίγεται από την οργή της κρίσης αλλά στέκεται όρθιο γιατί είναι απόκτημα<sup>32</sup> και υιοθεσία<sup>33</sup> του Θεού. Στη δεύτερη σκηνή (7,9-17), η οποία ουσιαστικά αποτελεί προέκταση της πρώτης, ο ορών Ιωάννης θεάται στην εσχατολογική του πληρότητα

29. Π.χ. 6λ. Ἡξ 12,13 εξ. 28,6.14. 36,13.21.30.36.37.39,6.14.30. Ιερεμ 10,10. Ιεζ 9,46. Ησ 42,5. Γ' Μαχ 2,29. Ωσ 1,10. Β' Κορ 1,22. Εφ. 1,13.4,30. Γαλ 6,17 κ.ά.

30. Βλ. Ιεζ 16,60-62. 20,41.44. 36,24-28 κ.π.δ.

31. Για την αλήθεια αυτή 6λ. Ι. Καραβιδοπούλου «Απαρχαὶ Ἐκκλησιολογίας εἰς τὸ κατὰ Μᾶρκον Εἰναγγέλιον», ΕΕΘΣΠΘ, 17 (1972), 45-93, σελ. 48-49.

32. Στο 5,9 λέγεται χαρακτηριστικά ότι το λαό αυτό τον αγόρασε ο Χριστός.

33. Η σύνδεση της βάπτισης, το μυστήριο της υιοθεσίας των πιστών, με τη σφράγιση είναι προφανής. Πρόβλ. Β' Κορ 1,22. Εφ 1,13.4,30. Για περισσότερα 6λ. J. Daniélou, 'Ἄγια Γραφὴ καὶ Λειτουργία. Ή θιβλικὴ θεολογία τῶν μυστηρίων καὶ τῶν ἔορτῶν κατὰ τοὺς Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας (BAM 3), μετάφρ. του Κέντρου Βιβλικών Μελετών «Ἄρτος Ζωῆς», Αθήνα 1981, σελ. 62-77.

τον ίδιο λαό βρισκόμενο σε πλήρη κοινωνία με το Θεό (7,9-15), νικητή (7,9) και μέτοχο των αγαθών της βασιλείας (7,16.17) να άδει ακατάπαυστα όπως οι χοροί των αγγέλων, των πρεσβυτέρων και άλλων ουράνιων όντων διοξειδική συμφωνία στο Θεό και το αρνίον (7,9).

Ετοι αν στις οράσεις του προηγούμενου κεφαλαίου η γη παρουσιάζεται αρχικά ως πεδίο διαρκώς ανανεούμενων δεινών (6,1-8) και κατόπιν σε μια χώρη κατάσταση (6,12-14), όπου οι «κατοικούντες»<sup>34</sup> δεν μπορούν πια να επιβιώσουν (6,15-17), η πρώτη όραση του παρόντος κεφαλαίου (στ. 1-8) προλαμβάνοντας μερικώς τις τελικές οράσεις του βιβλίου (κεφ. 20-22), την προβάλλει ως χώρο στον οποίο ο λαός του Θεού, τελικά Ζει παρόλες τις θλίψεις του (στ. 7-14). Πάνω σ' αυτή τη γη η μαρτυρούσα εκκλησία απολαμβάνει την προστασία του Θεού και Ζει την ιστορία όχι ως καταλυτική φθορά ή τρόμο αλλά ως πρόγευση των αγαθών της βασιλείας του Θεού και ως πορεία προς την πλήρη απόλαυσή τους.

Μ' αυτές τις δυο αισιόδοξες σκηνές ο κύκλος των επτά σφραγίδων πάει προς το τέλος του. Το άνοιγμα της ένδομης σφραγίδας, που εκτίθεται στο 8,1 κλείνει τον κύκλο των σφραγίδων και ταυτόχρονα μας εισάγει στις οράσεις των επτά σαλπίγγων. Πριν όμως περάσουμε σ' αυτές, για να τις δούμε με συντομία, ας επιχειρήσουμε στο σημείο αυτό κάποιες γενικότερες διαπιστώσεις πάνω στον κύκλο που είδαμε. Ισως βοηθήσουν στην προσέγγιση των δυο επόμενων κύκλων δεινών αλλά και των τελικών οράσεων του βιβλίου:

1. Τα δεινά που είδαμε να μαστίζουν τη δημιουργία δεν επιβάλλονται από δυνάμεις ή μορφές έξω απ' αυτήν. Αντίθετα είναι αποτελέσματα της άρνησης μέρους της ιδιας της δημιουργίας να πορεύεται σύμφωνα με τις φυσικές της προδιαγραφές.

2. Η άρνηση αυτή, που πηγάζει από την κτιστότητα<sup>35</sup> και την ελευθερία της δημιουργίας, σημαίνει εναντίωση στην πραγμάτωση του θείου σχεδίου αλλά και φθορά ή απώλεια της ιδιας, καταστάσεις που στις οράσεις μας προβάλλονται ως φοβερά δεινά.

3. Αυτά όμως τα δεινά, που για τη δημιουργία σημαίνουν απώλεια ή φθορά, στην πορεία του σχεδίου της σωτηρίας φορτίζονται από το Θεό με ένα θετικό νόημα: α) αποτελούν διαρκή υπόμνηση του γεγονότος της κρίσης και καλούν σε μετάνοια και β) παραμερίζουν τα εμπόδια στην πορεία του θείου σχεδίου. Με την τελευταία έννοια τα δεινά ή οι καταστροφές λειτουργούν, εξαιτίας της αγάπης του Θεού,

34. Η λ. «οἱ κατοικοῦντες» στην Αποκάλυψη σημαίνει ό,τι και η λ. «ὁ κόσμος» στο Ευαγγέλιο του Ιωάννη.

35. Βλ. N. Ματσούκα, Δογματική και Συμβολική Θεολογία τ. Β', Θεσσαλονίκη 1985, σελ. 144 κ. εξ.

ως κάθαρση της δημιουργίας και διακονούν στην προσδευτική μεταμόρφωσή της σε βασιλεία Θεού γιατό και η ποικιλόμορφη φθορά της δημιουργίας ή η αλλοίωσή της δεν ακυρώνουν το μυστήριο της παρουσίας της εκκλησίας μέσα στην ιστορία, άρα και του προσδοκώμενου τελικού μετασχηματισμού της κτίσης<sup>35</sup>. Η πιο πάνω όποιη δεν σημαίνει υποτίμηση του κακού αλλά συμβάλλει στην ολοκληρωμένη θεώρησή του.

4. Στην πρώτη επιτάρα οράσεων ο Ιωάννης δεν δίνει κανένα συγκεκριμένο διάγραμμα της μελλοντικής ιστορίας του κόσμου ούτε περιγράφει γεγονότα που θα συμβούν «άπαξ» στο εγγύς ή απώτερο μέλλον, αλλά ούτε και την ίδια την εσχάτη κρίση περιγράφει. (Στη θέση που όφειλε φυσιολογικά να εκθέσει την κρίση τοποθετεί το επεισόδιο της αφράγισης των δούλων του Θεού και την προληπτική θέαση των εσχάτων). Ο λόγος της απουσίας διαγράμματος είναι ότι ο Ιωάννης θεολογεί — με σύμβολα και εικόνες — πάνω στη διαχρονική σχέση Θεού και κτιστής πραγματικότητας, χωρίς να ενδιαφέρεται, ως ανώφελο, για την ακριβή χρονολογική ακολουθία των γεγονότων σ' αυτή τουλάχιστο τη φάση του έργου του. Εξάλλου η μη ολοκλήρωση της περιγραφής της κρίσης αποτελεί συμμόρφωση του συγγραφέα προς ευδιάκριτες αρχές δόμησης του υλικού του, μια απ' τις οποίες, όπως εδώ, είναι η αρχή της επιβράδυνσης. Φωτίζεται άλλωστε, μ' αυτό τον τρόπο, για λόγους παιδαγωγικούς η στάση του κρινόμενου ανθρώπου παρά του κρίνοντος Θεού. Τέλος το επεισόδιο της αφράγισης των δούλων του Θεού και η θέαση της εσχατολογικής τους τελείωσης, που αντικαθιστά την τελειωτική περιγραφή της κρίσης, εναρμονίζεται απόλυτα προς τους παραμυθητικούς στόχους του βιβλίου.

(Συνεχίζεται)

36. «Καὶ εὗθεως αὐτὸς (ὁ Χριστὸς) πάρεσται, μετασχηματισθεὶς αὐτὸς ἀλλὰ νικώμενος τῷ φροτῇ τῆς παρουσίας αὐτοῦ· καὶ τὰ ἄστρα πεσεῖται· τις γάρ αὐτῶν ἔσται χρεία, νυκτὸς οὐκ οἰσσες;»; Βίκτωρος, πρεσβυτέρου Αντιοχείας, «Ἐρμηνεία εἰς τὸ κατὰ Μᾶρκον Εὐαγγέλιον», στο J. Cramer, *Catena in Evangelia, Tomus I* (Oxonii, 1844), σελ. 413.

## ΒΙΒΛΙΟΚΡΙΣΙΕΣ

Martin Hengel, *Acts and the History of Earliest Christianity*, SCM Press,  
σελ. 149.

Ο διεθνώς γνωστός γερμανός θεολόγος καθηγητής προσπαθεί να δει, με κέντρο στην έρευνά του το βιβλίο των Πράξεων των Αποστόλων, τα αρχηγηματικά βιβλία της Κ. Δ. εν γένει μέσα στη συνάφεια της αρχαίας ιστοριογραφίας και βιογραφίας. Ιδιαίτερη μνεία από τον περιβάλλοντα την Κ. Δ. χώρο γίνεται περί ιστορικών αφηγήσεων περί του Μ. Αλεξάνδρου, περί της ιστορίας Νικολάου του Δαμασκηνού, περί του Δημόνακα του Λουκιανού, περί των Βίων Διογένη του Λαέρτιου, περί διαφόρων αρεταλογιών όπως ο Βίος του Αισώπου, περί της ιουδαϊκής ιστοριογραφίας. Στέκεται προσεχτικά στο θέμα της σχέσης των εναγγελικών διηγήσεων προς το αρεταλογικό ρομάντζο της εποχής εκείνης, όπως π.χ. τα περί του Μωϋσέως από τον Αιγύπτιο Ιουδαίο Αρτάπανο, τον Βίο του Μωϋσή από τον Φύλωνα, τον Βίο του Απόλλωνος από τον Φιλόστρατο, τους Βίους Πυθαγόρα και του Πλωτίνου κλπ. Αναφραίται, επίσης, ποιά θάπερε να ήταν η επίδραση στη φιλολογική μορφή των Ευαγγελίων από αφηγήσεις της Π. Δ. όπως αυτές για τον προφήτη Ηλία και τον Εισαίο. Το συμπλέρωμά του είναι πως τα ιστορικά έργα της Κ. Δ. δεν είναι εποικοδομητικά ρομάντζα για τη διασκέδαση ευλαβών αναγνωστών αλλά γράφτηκαν ως αυθεντικές «εμεσισιανικές αφηγήσεις» που καλούν ανθρώπους στην πίστη (Ιωάν. 20,31). «Στην πραγματικότητα το συνειδός μας ιστορίας της ιστορίας, από την οποία προήλθαν η παλαιοδιαθηρική και ιουδαϊκή ιστοριογραφία, πέρασε στα χέρια των χριστιανών» (σελ. 33-34). Θα είχε κανείς να παρατηρήσει ως προς το κεφ. αυτό ότι ο Hengel, διαφοροποιώντας κάπως από τη σύγχρονη ανάλυση του θέματος (μορφοϊστορική Σχολή, Κριτική της Τελικής Σύνταξης, κλπ.), εκφράζοντας επιφυλάξεις ως προς την πλήρη αποτελεσματικότητα των μεθόδων αυτών, καταβάλλε προσπάθεια να δείξει πως τα Ευαγγέλια σίγουρα έχουν τη θεολογική και εκκλησιαστική τους σημασία, αυτό όμως το πετυχαίνουν γιατί είναι «βιογραφίες» του Ιησού. Δινοτυχώς, μ' αυτό που γράφει ο Hengel δεν διαφωτίζεται περισσότερο τί στο νου των Ευαγγελιστών εσήμαινε «βιογραφία». Σίγουρα, αυτά που αφηγούνται τα πιστεύουν ως αληθινά — ποιώς από τους σύγχρονους ερευνητές αμφισβήτησε κάτι τέτοιο; Είναι όμως άλλο πράγμα το ποιά σχέση μπορεί να έχει η πίστη τους αυτή προς την ιστορία, ενώ σίγουρα συνδέεται με τη θεολογία. Μήτως οι Συναξαριστές αμφισβήτησαν την ιστορικότητα των βίων των αγίων που

παρουσίαζαν; Το επιχείρημα, λοιπόν, του Hengel δεν είναι ισχυρό. Η Εκκλησία τουλάχιστον κατάλαβε πως αυτό μόνο σε κάποιο θαύμα, όπως η «θεοπνευστία» μπορεί να αποδοθεί.

Το 6' κεφ. είναι αφιερωμένο στις Πράξεις ως ιστορική πηγή. Βέβαια, στις Πράξεις έχουμε χρονολογική διάταξη ουσιαστικά καλύτερη από εκείνη των Εαναγγελίων, παρότι και αυτή παρουσιάζει ανακρίβειες. Χτυπητή είναι η συγκέντρωση της προσοχής σε ατομικές αυθεντικές προσωπικότητες όπως ο Πέτρος (και ο Ιωάννης), ο Στέφανος, ο Φίλιππος, ο Βαρνάβας, ο Παῦλος, ο Ιάκωβος. Γενικά, στο πρώτο μέρος του βιβλίου κυριαρχεί η προσωπικότητα του Πέτρου, στο δεύτερο (από το 13,9 εξ.) του Παύλου με σχεδόν αντικειμενική αποκλειστικότητα. Ο Λουκάς, όπως σωστά τονίζει ο Hengel, γνώριζε πολύ περισσότερα από αυτά που γράφει, κι ό,τι αποσιωπά το κάνει σκόπιμα. «Μόνο μέσα σ' αυτά τά περιορισμένα όρια του υλικού του μπορεί να παρουσιάσει τους ήρωες του στις σωστές διαστάσεις» (σελ. 36). Ο Hengel γάλλει και ως προς τις Πράξεις για κάποια τυχόν πρότυπα ή αναλογίες στο ελληνιστικό και στον ελληνοϊουδαϊκό φιλολογικό κόσμο. Δεν βρίσκει όμως αυτό που αποζητάει εξαιτίας των θεολογικών διαφερόντων του συγγραφέα των Πράξεων: «...Η αρχική χριστιανική πίστη δημιουργήθηκε μια εσχατολογική (και συγχρόνως θρησκευτική και ιεραποστολική) συνειδηση, που ήταν μια επαναστατική νέα εξέλιξη για την αρχαιότητα». Έπειτα οι Πράξεις πρέπει να εξετάζονται σε ιστορική και θεολογική ενότητα προς το Εναγγέλιο του Λουκά (σελ. 37). Βέβαια, οι Επιστολές του Παύλου, από άποψη αξιοπιστίας, έχουν προτεραιότητα σε σχέση με τις Πράξεις, οι οποίες όμως «παρά τις παραμορφώσεις γεγονότων εξαιτίας των ιδιαιτέρων τάσεων του συγγραφέα, εμφανίζουν τη συμβολή της ιστορικής συμβολής του Παύλου ουσιαστικά πιο σημαντική από όσο παραδέχονται πολλοί ερευνητές σήμερα» (σελ. 38).

Το 3 κεφ. πραγματεύεται περί των Αρχικών Χριστιανικών Ιστοριών ως πηγών για την ιστορία του αρχικού χριστιανισμού και περί της ενότητας Κηρύγματος και ιστορικής αφήγησης. Δικαιολογημένα, υποστηρίζει ο Hengel, πως το υλικό που έχουμε περί των πρώτων δεκαετιών του χριστιανισμού, παρά την αποσπασματικότητα και τη συγκυριακή προέλευσή του, δεν μας φέρνει σε δύσκολη θέση. Βέβαια, το βασικό πρόδιλτημα της διαφοράς μεταξύ θρύλου και ιστορίας αναγνωρίζει και ο Hengel: αυτά πρέπει να τα ξεχωρίσουμε. Σημειώνει πάντως πως «... αυτό ισχύει για όλη την αρχαία ιστορική γραμματεία, αφού η δημιουργία θρύλων αρχίζει ήδη κατά τη διάρκεια της ζωής των μεγάλων ανδρών. Άλλα κι αυτοί ακόμα που κατά την ακριβή ορολογία είναι «μη ιστορικοί θρύλοι» ή «ιδεώδεις σκηνές» έχουν την ιστορική τους αξία με την έννοια πως τείνουν να δείξουν τα ουσιαστικά χαρακτηριστικά ενός προσώπου ή ενός γεγονότος, και τη γενική εντύπωση που αυτά προκάλεσαν, με την έννοια πως εκφράζουν την αρχική εντύπωση που σ' αυτά άσκησε ένα πρόσωπο ή ένα γεγονός» (σελ. 41). Οι Εναγγελιστές δεν ήταν απλοί κήρυκες ενός αφηρημένου μηνύματος: ήταν ταυτοχρόνως από πρόθεσή τους «ιστορικοί συγγρα-

φείς». Γράφει πολλά ενδιαφέροντα πράγματα ο καθηγητής Hengel στο κεφάλαιο αυτό ως προς τη σχέση κηρύγματος και ιστορίας στα Εναγγέλια. Ο αναγνώστης αντιλαμβάνεται πως και ο Hengel κατ' ουσία δέχεται ότι και η σύγχρονη κριτική ως προς το θέμα αυτό και πως σωστά τονίζει την ιδιομορφία των αρχικών χριστιανικών κειμένων<sup>1</sup> εκείνο που δεν καταλαβαίνει κανείς είναι γιατί διαμαρτύρεται για πράγματα που και ο ίδιος στην ουσία αποδέχεται.

Στο κεφ. 4 ο λόγος είναι για την ιστορικοκριτική μέθοδο. Πολλά και εδώ γράφονται, κατ' αντίθεση προς κάποιους άλλους, για να καταλήξουμε σ' ένα συμπλέγμα, προς το οποίο δεν μπορεί να διαφωνεί κανείς: ο ιστορικός και ο εξηγητής πρέπει πρώτα οι ίδιοι να είναι οι καλύτεροι ακροατές των κειμένων για να μπορέσουν έτσι να βοηθήσουν άλλους να ακούσουν και να εννοήσουν... Η έκθεση της αλήθειας και της πραγματικότητας γίνεται μέσα από μια δημιουργική ελευθερία που είναι καρπός του πνεύματος και που τολμάει να πει την πάλαια ιστορία μ' ένα νέο τρόπο, έτσι που ο ακροατής να λαβαίνει μέρος σ' αυτήν. Μόνον αυτοί που ειδύνουν σ' αυτό τον χαρακτήρα του αρτηγηματικού υλικού της Κ. Διαθήκης, τόσο εντυπωσιακό σε σύγκριση προς άλλα κείμενα από την αρχαιότητα, αυτοί θα ανακαλύψουν επίσης και την πολλαπλή σε ένταση σχέση μεταξύ της απλής ανιστόρησης ως μιας «προφανούς αρθρίγησης γεγονότων» προς την περίπλοκη πραγματικότητα που χρονικά προηγείται απ' αυτήν, τη θεμελίωνται και σε τελευταία ανάλυση είναι η αιτία της σύνθεσης αυτών των κειμένων» (σελ. 57). Η «ενδογερμανική» εγκρίνια συνεχίζεται και στο κεφάλαιο αυτό όπως και στο επόμενο που έχει τον χαρακτηριστικό τίτλο «Έξω από τη μόδα σκέψεις περί του Λουκά ως θεολόγου - ιστορικού». Παρά τη θεολογική του αφετηρία ο Λουκάς γυρνάει πίσω στις πηγές του αρχικού χριστιανισμού (Λουκ. 1,1 εξ.). Αντιμετωπίζοντας τον κίνδυνο σχισμάτων μέσα στην Εκκλησία καθώς και τον κίνδυνο αποκαλυπτικού φανατισμού ο Λουκάς υπενθυμίζει στην Εκκλησία τα χρόνια του επίγειου Ιησού και της αρχικής Εκκλησίας σαν παραδείγματα. Καθώς το πρόβλημα Νόμου - Εναγγελίου είχε μετά τον Παύλο ξεπεραστεί, η εικόνα που δίνει ο Λουκάς στις Πράξεις για μια ασταμάτητη πορεία του Εναγγελίου προς τα Έθνη, παρά τα εμπόδια που πρόβαλλαν οι Ιουδαίοι, αποδεικνύει στα ουσιώδη τη σχετική αξιοποστία του συγγραφέα: οι χριστιανοί είναι ο αληθινός Ιεραρχός. Στο Εναγγέλιο και στις Πράξεις πολλά ο Λουκάς αντεί λ από παλαιότερες πηγές, και πληροφορίες του επιβεβαιώνονται από άλλα κείμενα. Μάλιστα, ο Hengel είναι πρόθυμος να δεχθεί πως ο Λουκάς έγινε σε κάποια στάδια των ιεραποστολικών περιοδειών του Παύλου συνοδός του Αποστόλου<sup>2</sup> πρόκειται για τις περιοπές που σχετίζονται με τα «ημείς εδάφια». Το ότι όμως μπορεί να ήταν συνοδός του Παύλου και το ότι έτρεφε βαθύ σεβασμό προς τον εξαιρετό ιεραπόστολο, αυτό δεν σημαίνει πως μπορούσε να καταλάβει και να αφομώσει τη θεολογία του Παύλου (σελ. 67). Βέβαια, υπάρχουν πολλοί που δεν συγχωρούν στο Λουκά τον αμφισβητούμενο «επανίλιανισμό» του και τις άλλες «ελεύθερες αποκλίσεις» του<sup>3</sup> αυτοί θάπτετε να σκεφθούν πόσοι στην ιστο-

γία παρουσιάστηκαν υπερήφανοι για τη μαθητεία τους κοντά σε μεγάλους θεολόγους διδασκάλους, που εξυμνούν, αν και στο μεταξύ έχουν πολλά μήλα απομακρύνθει απ' αυτούς. Η φιλοσοπαστική κριτική μέθοδος της τελικής συντάξεως, μια πρόσθαση τόσο προσφιλής σήμερα που βλέπει τον Λουκά σαν ένα θεολόγο, πολύ ευρηματικό, λανθάνει πλήρως το σκοπό του Λουκά, δηλαδή στο ότι ξεκινάει ως χριστιανός «ιστορικός» για να αναφέρει τα γεγονότα του παρελθόντος που περιείχαν το θεμέλιο για την πίστη και για την επέκτασή της. Δεν ξεκινάει για να προβάλει πρωτίστως τη δική του θεολογία (σελ. 67-68).

Στο κεφ. 6 «Οι Ελληνιστές και η εκδώση τους από τα Ιεροσόλυμα» εκτελεσμένη χρήση λογίων όχι μόνο του τύπου της ιουδαϊκής σοφίας αλλά και των ελληνικών γνωμικών του τύπου των κυνικών ιεροκηρύκων αποδίδεται στους Ελληνιστές. Αυτό προσέδιδε στο κήρυγμά τους μια οικουμενικότητα που τη δρισκούμε και στα θεμέλια του κηρύγματος του Ιησού. Οι Ελληνιστές εκήρυξαν για την εσχατολογική καταστροφή της λατρείας του Ναού και για την αναθεώρηση του Μωσαϊκού Νόμου. Το κήρυγμα περί του Ιησού πήρε στους κύκλους των τη θέση του ιουδαϊκού εναγγελίου περί της Εξόδου και περί του Σινά ως της τελικής ασύγκριτης εσχατολογικής αποκαλύψεως του Θεού. Η Εκκλησία που εδίωξε ο Παύλος στα Ιεροσόλυμα ήταν των Ελληνιστών. Αυτοί επίσης πρέπει να έγιναν οι θεμελιώτες και καθοδηγητές της Εκκλησίας της Δαμασκού. Η πορεία τους είναι προς την ιουδαιοχριστιανική δήθεν υπόδειξη του Ιησού στο Ματθ. 10,5: «εἰς ὅδὸν ἐθνῶν μὴ ἀπέλθητε καὶ εἰς πόλιν Σαμαρειτῶν μὴ εἰσέλθητε». Βέβαια, τα περί εντολών του ιεροσόλυμητικού ιερατείου για συλλήψεις χριστιανών στη Δαμασκό και αλλού είναι, κατά τον Hengel, υπερβολές του Λουκά, στο θέμα όμως της παραμέλησης της Γαλλαίας και της συγκέντρωσης της προσοχής στα Ιεροσόλυμα μπορούμε να πούμε πως Παύλος και Λουκάς συμφωνούν.

Τα επόμενα κεφάλαια για την Κλήση του Παύλου, για τον Πέτρο και την Ιεραποστολή προς τους Εθνικούς συμπυκνώνουν γνωστές μάλλον θέσεις με εμφανή την προσπάθεια του Hengel να μείνει κάθε φορά όσο πιο κοντά μπορεί στις πληροφορίες του κειμένου. Το ίδιο ισχύει και ως προς τα περί Αποφρασιοτής Διακοπής Σχέσεων προς την Αντιόχεια (σελ. 99-126). Ενδιαφέρον εδώ παρουσιάζουν οι παρατηρήσεις πως η προτεραιότητα της ιεραποστολής προς τους μη Ιουδαίους στηρίζονταν για τον Παύλο σε θεολογική εσχατολογική βάση (Ρωμ. 9-11), πως η έκταση της 14ετούς ιεραποστολικής δράσης του Παύλου στην περιοχή της Συνίας και Κύλκιας είχε ασφαλής πολὺ ευρύτερη σημασία απ' ό,τι αναφέρει ο Λουκάς και πως έγινε μετά την Αποστολική Σύνοδο. Τα ταξίδια στα κεφ. 13 - 14 ο Hengel τοποθετεί επίσης μετά την Αποστολική Σύνοδο (κεφ. 15). Έπειτα, η έννοια της οικουμενικής αποστολής της Εκκλησίας δημιουργήθηκε σιγά - σιγά και όχι διαμάτις, και μαζί με την ανάτευξη της ιεραποστολής οικουμενικά αναπτύχθηκε παράλληλα και η χριστολογία.

Στο τελευταίο κεφάλαιο περί της Αποστολικής Συνόδου και των Συνέπειών της ο Hengel επαναλαμβάνει γνωστές θέσεις ως προς τις αποκλίνουσες από τον Παύλο (προς Γαλάτας) πληροφορίες των Πράξεων. Προσπαθεί καὶ εδίᾳ να φέρει τα δύο κείμενα όσο μπορεί πιο κοντά. Σημειώνει χαρακτηριστικά: «Δεν πρέπει να παραβλέψουμε τη μονομέρεια του Παύλου στην αυτοβιογραφική του αφήγηση (Γαλάτας).» η αφήγηση όμως του Λουκά με την τάση προς εναρμόνιση είναι ακόμα πιο αφιερωθήσυμπτω (σελ. 120). Ο Λουκάς προσπαθεί να συμπατικώσει και να φορμάρει το υλικό του από τότε που εμφανίσθηκαν οι Ελληνιστές μέχρι τα γεγονότα στην Αντιόχεια και την Αποστολική Σύνοδο. Ο Παύλος είναι για τον Λουκά υποδειγματικός ιεραπόστολος. Σωστά σημειώνεται πως «ο μετριασμένος παυλιανισμός του Λουκά βοήθησε τον Παύλο να δρει τη θέση του μέσα στον Κανόνα, ενώ το έργο του Λουκά που δηγήκε μέσα από αυτό το είδος των παυλιανισμού παραμένει μοναδική και ανεκτίμητη ιστορική πηγή, για την ιστορία του αρχικού χριστιανισμού. Ακριβώς, στην ενιαία γραμμή της αφήγησης που σύρει ο Λουκάς από τους Ελληνιστές των Ιεροσολύμων περί τον Στέφανο μέχρι την άνευ ορίων ιεραπόστολή προς τους Εθνικούς από τον Παύλο παρουσιάζεται ως ο πρώτος χριστιανός «ιεστορικός».

Για το III μέρος του βιβλίου που επιγράφεται «Ιεστορικές μέθοδοι και η θεολογική ερμηνεία της Κ. Δ.» ο διεθνώς γνωστός συγγραφέας επιχειρεί μια σειρά από διατυπώσεις που προσπαθούν να πείσουν —χωρίς να το καταφέρουν καθόλη τη γραμμή— πως τα αριγγηματικά βιβλία της Κ. Δ., ιδιαίτερα ο Λουκάς, είναι με την ίδια βαρύτητα «ιεστορικά» και «θεολογικά» έργα.

Σ. Α.

Rodney Whitacre, *Johannine Polemic, The Role of Tradition and Theology*, Scholars Press, Chico, California, 1982.

Ως προς την ιωάννεια γραμματεία, ο σύγγραφες ξεκινάει από τη διατίστωση πως το Ευαγγέλιο και η Α' Επιστολή Ιωάννου αντίρουν σε δύο διαφορετικές καταστάσεις ζωής στην ιστορία της ιωάννειας κοινότητας. Στο Ευαγγέλιο η πλοκή της ιστορίας επικεντρώνεται στη σύγκρουση μεταξύ του Ιησού και των Ιουδαίων αντιτάλων του. Τόπο τους αντιτάλων δεν πρέπει να εννοήσουμε μόνο τους Ιουδαίους του Ιερού και της Συναγωγής ή και άλλες ιουδαϊκές ομάδες όπως π.χ. οι Μαθητές Ιωάννη του Βαπτιστή αντίταλοι είναι και κρυπτοχριστιανοί, που, παραταίτα, έμεναν για λόγους εθνικούς και κοινωνικούς στη Συναγωγή, ή «αποσυνάγωγοι» που δέχονταν μια ιουδαϊζούσα, χαρακτήρα μεσοιανική εσχατολογία και χριστολογία, και, παραπέρα ακόμη, αντίταλοι είναι ομάδες που δημιουργούν διχοστασίες στα εισωτερικά της ιωάννειας κοινότητας. Ποιά είναι η κατάσταση των αναγνωστών του Ευαγγελίου, εξάλλου, μπορούμε να δούμε ιδιαίτερα στον αποχαιρετιστήριο λόγο (κεφ. 13-17) του Ιησού: Διαβεβαίωση και «παράκληση» πως ο θάνατος του Ιησού δεν ση-

μαίνει διακοσή της σχέσης προς αυτούς αλλά μια αλλαγή στη σχέση αυτή με την αποστολή του Παρακλήτου. Η διαβεβαίωση αυτή είναι πολύ περισσότερο αναγκαία, αφού οι μαθητές του Ιησού - αναγνώστες του Ευαγγελίου διώκονται, ειδικά στην Παλαιστίνη μετά την έκδοση του *Birkah ha-minim* (85 μ.Χ.), τότε ακριβώς που δημιουργήθηκε η συνείδηση πως ιουδαϊσμός και χριστιανισμός είναι δύο τελείως διάφορες θρησκείες. Ο Ιωάννης έγραψε ακριβώς κατά τον χρόνο αυτού του διαχωρισμού, που την χρονική εκείνη ώρα μπορεί να μην αφορούσε σύγκρουση μεταξύ ιουδαϊσμού και χριστιανισμού μέσα σ' ολόκληρη την επαληθεύσα τη σύγκρουση, την ώρα εκείνη, μπορεί να έγινε μέσα σε μια ή πολύ λίγες κοινότητες. Η μητέρα αυτή (ας την ονομάσουμε έτοι) κοινότητα απορρίπτει απεριφράστως τόρα όλους τους αντιτάλους της και δημιουργεί έτσι σοβαρό θέμα ταυτότητας θρησκευτικής τόσο των μελών της δυο και των αντιτάλων της. Η σημασία της «*εκρίσης*» που δημιουργήθηκε από τον χωρισμό ανάγκασε τους χριστιανούς να αλλάξουν και αυτοσυνειδοσία και την αντιληψή τους για τον ιουδαϊσμό, και να ερμηνεύσουν έτσι αυτή τη σοδαρή (όπως εκείνοι την ένιωθαν) διάίρεση που έγινε. Ο Ευαγγελιστής διαβεβαίνει και «*επαρακαλεί* τους χριστιανούς αναγνώστες του για την ανυπέρβλητη αξία της νέας τους ταυτότητας, καθώς διέκοψαν τις σχέσεις τους με τη Συναγωγή, θεμελιώνοντας το νέο της ταυτότητάς τους στο ότι αυτοί είναι τα αληθινά τέκνα του Θεού» αυτοί λατρεύουν τον αληθινό Θεό εν πνεύματι και αληθεία. Αν όμως οι χριστιανοί λατρεύουν τον ιουδαϊκό Θεό αληθινά, τί σημαίνει αυτό για τους αντιτάλους τους, και πρώτιστα για τους Ιουδαίους αντιτάλους τους; Η απάντηση στο ερώτημα αυτό καταλήγει για τον Ιωάννη στην αρνητική περιγραφή των Ιουδαίων αντιτάλων ως τέκνων του Διαβόλου. Απορρίπτοντας τον Ιησού οι αντίταλοι απέρριψαν και τον αληθινό Θεό του ιουδαϊσμού. Με πάντοιους τρόπους ο Ευαγγελιστής προσπαθεί να ενισχύσει τους αναγνώστες του στην πεποίθηση αυτή δείχνοντας με διάφορους τρόπους τι θα μπορούσαν να απαντήσουν οι αναγνώστες του Ευαγγελίου στην πολεμική και στις αντιφρόνεις των Ιουδαίων εκτός της Εκκλησίας.

Ο Whitacre νομίζει πως ο Ιωάννης δεν δίνει σαφείς ενδείξεις της θέσης του απέναντι στους ιουδαϊσμό καθεαυτό και στις Γραφές του ούτε στο 1,17 («...δό νόμος διὰ Μωϋσέως ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο»), στο ο «νόμος ὑμῶν», «ἐν τῷ νόμῳ τῷ ὑμετέρῳ» (8,51·17) κ.α. Πρέπει μάλλον παντού να εννοηθεί: ο κατά τη γνώμη σας νόμος σας και Αδραάμ ο πατέρας σας κλπ., αφού η σωτηρία (μεσοιανική) εκ των Ιουδαίων έστιν (4,22). Οι αντίταλοι ερευνούν ή μελετούν τις Γραφές ωσάν αυτές να είναι ένα τέλος καθεαυτές. Έτσι έκαναν τον Μωϋσή δημιουργό ενός τελικού συστήματος θρησκείας, ενώ, για την ιωάννεια κοινότητα πρόκειται για μάρτυρα περί του εργόμενου Μεσσία. Το πρόβλημά τους επομένως δεν είναι κάτι δευτερεύον αλλά η αντιληψή τους περί αυτού τούτου του Θεού (ο.π., σελ. 67). Η Παλαιά Διαθήτη αναφέρεται άμεσα στον Μεσσία («*ἔν γραψεν Μωϋσῆς ἐν τῷ νόμῳ καὶ οἱ προφῆται 1,45*»), και ο Ιωάννης την χρησιμοποιεί σαν τη

συνάφεια εκτιμήσεως του προσώπου του Ιησού και της αποκαλύψεώς του για τον Πατέρα.

Ο Ευαγγελιστής επιτίθεται εναντίον των δύο κεντρικών σημείων της ταυτότητας των αντιτάλων: γνώση του Θεού - πιστότητα στην αποκάλυψη. Μετά την απόρριψη του Ιησού δεν έχουν ούτε το ένα ούτε το άλλο. Πίσω από την απόρριψη του Ιησού βρίσκεται το βασικό θέμα της αποξενώσεώς τους από τον Θεό.

Ο λαός έχει αδυναμία να αντιληφθεί και να κατανοήσει. Εκτός από τις Γραφές, τα σημεία, τον Βαπτιστή, ο Ιησούς έχει και άλλους μάρτυρες: Στο 12,28: «φωνὴ ἡλθεν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, καὶ ἐδόξασα καὶ πάλιν δοξάσω». Μερικοί είπαν πως έγινε βροντή, κι άλλοι πως ἀγγελος του μῆλος: η ικανότητα του λαού να ακούσει και να καταλάβει είναι περιορισμένη. Στα περί καθαριμάρων οι Μαθητές του Βαπτιστή απορρίπτουν τη διδασκαλία του Ιησού και τη μαρτυρία του ίδιου τους του Διδασκάλου περί του Ιησού ως του Χριστού. Ο Βαπτιστής ήλθε «ἐν ὑδατι βαπτίζων, ἵνα δὲ Ἰησοῦς φανερωθῇ τῷ Ἰσραὴλ» (1,31). Εξάλλου στην αίτηση των Ιουδαίων για κάτιοι άλλο «σημείον» ο Ιησούς απαντάει μ' ένα μυστηριώδες λόγιο που αποκαλύπτει τα πάντα μαζί και τέλοτε: «Λύναστε τὸν ναὸν τοῦτον καὶ ἐν τρισιν ἥμέραις ἐγερῶ αὐτὸν» (2,19).

Η αποκάλυψη περί του Πατρός δεν δηγαίνει από πουθενά καθαρότερα δύο από τα «Ἐγὼ εἰμι...» λόγια: πρόκειται για διάφορες εικόνες που διακηρύγγισσαν τη σωτηρία του Θεού παρούσα στο πρόσωπο του Ιησού εξαιτίας της σχέσης του με τον Πατέρα. Η αποκάλυψη της πλήρους γάριτος και αληθείας αγάπης του Θεού - Πατέρα διατυπώνεται καθαρά στον Πρόλογο του Ευαγγελίου και περιγράφεται κατά την αφήγηση της ζωής του Ιησού. Όπως στην «Ἐξόδο» έτσι και στον Ιωάννη η δόξα του Θεού παρουσιάζεται ως η αγαθότης του (Εξ. 33,18-19). Οι αντίταλοι του Ευαγγελιστή κατηγορούνται τελικά για ειδωλολατρεία. Η αποκάλυψη φέρνει στο φως τι πράγματι είναι ο άνθρωπος. Αυτό είναι η «ερίστη». Καθώς όμως ο συγγραφέας δηγάζει από τους αντιτάλους τη μάσκα και τους δείχνει αποξενώμενους από το Θεό, δείχνει πόσο λαθεμένη ήταν η απόρριψη του Ιησού.

Στην Α' Επιστολή Ιωάννου οι αντίπαλοι αρνούνται ότι ο Ιησούς πέθανε ως Μεσσίας (5,6) - επομένως νιώθουν πως δεν έχουν ανάγκη από εξιλέωση, πως είναι αναμάρτητοι, και αρνούνται να ακολουθήσουν το παράδειγμα του Ιησού προσφέροντας τη ζωή τους υπέρ των αδελφών. Ο συγγραφέας δείχνει και εδώ —όπως ο Ευαγγελιστής στο Ευαγγέλιο— πως η κοινή παροστολή τη δική του θέση και όχι των αντιτάλων.

Ως πρός την Εσχατολογία, η έμφαση του Ευαγγελίου —όχι της Α' Επιστολής— στην πραγματοποιηθέσα εσχατολογία (realized eschatology) οφείλεται εν μέρει στο ότι το Ευαγγέλιο συγχεντρώνει την προσοχή του στο άτομο, στην Α' Επιστολή τονίζεται επίσης η θεία φύση της κοινότητας (ο.π., σελ. 168). Στο Ευαγγέλιο καταβάλλεται φροντίδα να δειχθεί πως ο Ιησούς

δεν παραβαίνει τον Νόμο, στην Α' Επιστολή η θέση των αντιπάλων αντικρούεται σαν κάτι αντίθετο προς την παράδοση της κοινότητας περί του Ιησού. Κατ στα δύο κείμενα το υπέρτατο κριτήριο είναι το ίδιο, δηλαδή η θεολογία καθεαυτή, μ' ἄλλα λόγια η αντίληψη περί του Θεού. Στον αγώνα αυτό για ζωή ή για θάνατο δεν υπάρχει συμβιβασμός, δεν είναι δυνατός.

Η αποτίμηση των αντιπάλων αντικρύλαει την έντονη πολικότητα των διαρχικών κατιγοριών και στα δύο κείμενα. Μήπως η διαιρέση στα κοινωνικό επίπεδο επηρέασε τη διαρχία του συγγραφέα στο πλαίσιο της διανόησης;». Μάλλον όμως ο συγγραφέας είχε ένα τέτοιο διαρχικό σχήμα πριν επέλθει η διαιρέση (ο.π., σελ. 179). Η πολεμική του συγγραφέα της Α' Επιστολής θα μπορούσε να λεχθεί πως ήταν μια συντηρητική παραδοσιαρχία (εό δην ἀπαρχῆς, δ ἐθεασάμεθα κλπ.). Ξεσκεπάζει την πλάνη των αντιπάλων κάνοντας έκκληση στην παράδοση που έχει από κοινού μ' αυτούς αυτός όμως τη συνεχίζει την παράδοση, εκείνοι όχι. Η σχέση με το Θεό σχετίζεται, βέβαια, με την εωστερική διάθεση του καθενός όταν συντονίζεται με τη βούληση του Θεού. Των αντιπάλων η διάθεση δεν συντονίζεται με το θέλημα του Θεού γι' αυτό δεν μπορούν να δεχθούν την αλήθεια. Κάτω από τη θρησκευτική επιφάνεια δεν υπάρχει πραγματική συμμετοχή στη ζωή του Θεού. Το Ευαγγέλιο είναι «πνεύματικό με την έννοια πως ερμηνεύει ιστορικά γεγονότα υπό το φως της θείας πραγματικότητας» ο Θεός αποκαλέπτει τον εαυτό του στο συγκέκριμένο ιστορικό γεγονός του Ιησού Χριστού, και τώρα είναι παρών στην ιστορική κοινότητα, την Εκκλησία. Πού ο Θεός αληθινά γνωρίζεται και βιούται, αυτό είναι το θέμα που αντιμετωπίζουν και τα δύο κείμενα. Μήπως αυτό δεν είναι κάτι που αντιμετωπίζεται και σήμερα; Μήπως είναι σήμερα τόσο προφανές που ο Θεός αληθινά γνωρίζεται και βιούται;

Το βιβλίο του Whitacre συμβάλλει στο να καταδιύκνει καλύτερα και την αρχική χριστιανική απολογητική και τον ωάννειο χριστιανισμό. Οι θέσεις των αντιπάλων αποτιμώνται καί στα δύο ωάννεια κείμενα υπό το φως της μη ορθής αντίληψης των αντιπάλων περί Θεού αξιολογούνται από τις συνέπειές της για τη σωστή γνώση του Θεού. Η ωάννεια πολεμική στηρίζεται στην αγάπη του Θεού που αποκαλύπτεται στο θάνατο του Τιού του, καθώς και στην παρουσία του Θεού στη ζωή της χριστιανικής κοινότητας.

Τό μήνυμα που μεταφέρει ο Whitacre στον αναγνώστη του βιβλίου του είναι πως η βιβλική θεολογία δεν έχει προσέξει όσο πρέπει την περί Θεού διδασκαλία, ενώ έχει επιδοθεί διεξοδικά σε άλλα θεολογικά θέματα. Δεν είναι σύμπτωση πως και άλλοι ερευνητές, ξεκινώντας από την ωάννεια φιλολογία, κάνουν την ίδια σύνταση.

Σ. Α.

Τριπλός αποδεικνυτής των μαρτυριών μας για την παράδοση της Βασιλείας του Ιησού Χριστού είναι ο Λόρδος Τζέροντες Τζόναθαν Κόλινστον προεπικουρωτής καθηγητής της Ανθρωπιτικής Φιλοσοφίας στην Πανεπιστημιούπολη της Σάντα Κλαρά της Καλιφόρνιας. Τον περιγράφει ο Λόρδος Τζέροντες Τζόναθαν Κόλινστον στην παραπομπή της σελίδας 10 της έκδοσης του 1997:

## ΝΕΚΡΟΛΟΓΙΑ

Pierre Benoit (1906 - 1987)

Πριν από ένα ακριβώς χρόνο (23 Απριλίου 1987) πέθανε στην Ιερουσαλήμ ο δομινικανός μοναχός π. Pierre Benoit. Ο εκλιτών υπήρξε ένας από τους πιο σπουδαίους καινοδιαθρολόγους, που έκανε ιδιαίτερα αισθητή την παρουσία του στο χώρο της ερμηνείας της Κ. Δ. τα τελευταία χρόνια.

Ο Maurice Benoit γεννήθηκε στη Nancy της Γαλλίας στις 3 Αυγούστου του 1906. Στα 1924 έγινε δομινικανός, αλλάζοντας το όνομά του σε Πέτρος. Χειροτονήθηκε εφέας στις 25 Ιουλίου του 1930. Στα 1932 ο π. Lagrange, ο ιδρυτής της γαλλικής βιβλικής και αρχαιολογικής σχολής της Ιερουσαλήμ, κάλεσε τον π. Benoit κοντά του για να αναλάβει τη διδασκαλία του μαθήματος της Κ.Δ. Ο εκλιτών υπήρξε διευθυντής του *Révue Biblique* από το 1953 έως το 1968. Διευθυντής της γαλλικής βιβλικής και αρχαιολογικής Σχολής της Ιερουσαλήμ από το 1966 έως το 1981. Ως ειδικός καινοδιαθρολόγος έλαβε μέρος στη Β' Βατικανή Σύνοδο (1963 - 1965) και έγινε μέλος της παπικής βιβλικής επιτροπής. Μετά το θάνατο του π. R. de Vaux (1971), ανέλαβε ο ίδιος τη δημοσίευση των χειρογράφων του *Qumran* και της ερήμου του Ιούδα. Συνεργάστηκε με τη Βίβλο της Ιερουσαλήμ, αναλαμβάνοντας το υπόμνημα του κατά Ματθαίον Εναγγελίου, καθώς και των επιστολών προς Φιλιππίους, Φιλήμονα, Κολοσσαίς και Εφεσίους. Επειδός από τα παραπάνω έγραψε εκατό και πλέον άρθρα, που δημοσίευσε στα εγκυρότερα περιοδικά τα σχετικά με την Κ. Δ., αλλά κυρίως στο *Révue Biblique*. Τα κυριότερα από αυτά συγκεντρώθηκαν σε μια συλλογή, που αποτελείται από τέσσερεις τόμους και φέρει τον τίτλο *Exégèse et Théologie*.

Ο π. Benoit είχε αφοσιωθεί με ιδιαίτερο ενδιαφέρον στη μελέτη της τοπογραφίας της Ιερουσαλήμ. Το ενδιαφέρον του αυτό προσπάθησε να εμφυσήσει σ' εμάς, παλιούς μαθητές του στη γαλλική βιβλική και αρχαιολογική Σχολή της Ιερουσαλήμ, όταν κάθε Τρίτη μας οδηγούσε στην αρχαιολογική περιήγηση της πόλης. Και είχε πράγματι πολλά να μας δείξει για ολόκληρη τη χρονιά.

Ο εκλιτών είχε ένα ακόμη πάθος, την αγάπη του για τη μουσική. Όλα τα χρόνια της ενέργον παρουσίας του στην Ιερουσαλήμ, ήταν ο κύριος ερμηνευτής μουσικών εκκλησιαστικών κομματιών για όργανο στην εκκλησία του αγίου Στεφάνου. Ο π. Benoit ήταν συγκρατημένος στις εκδηλώσεις του, ολιγαρχής, μοναχικός, με γρήγορο και οξύ πνεύμα, λεπτή αισθηση του χιούμορ και σπάνια κριτική ευαισθησία.

Δημήτρης Καϊμάκης



BULLETIN OF BIBLICAL STUDIES

Published twice a year

Administrative Board: S. Agouridis, G. Kostaras, Ch. Konstantinides, I. Sergopoulos, A. Roumeliotis, Rev. M. Kardamakis, G. Rigopoulos

Gen. Editor: Prof. S. Agouridis, Efranoros 12, Athens 116 35, Greece

Editorial Committee: S. Agouridis, P. Vassiliadis,  
I. Galanis, I. Karavidopoulos, G. Rigopoulos

Articles, studies, communications, book reviews, books, changes of address etc. should be sent to Prof. S. Agouridis.

All manuscripts should be written in Greek, English, French or German, but preferably in Greek.

Subscription should be sent to Prof. S. Agouridis to the above address.

Translation, reprint, or copy of any text of the Bulletin is prohibited without permission of the Administrative Board.

Copyright (c) «ARTOS ZOES»

# BULLETIN OF BIBLICAL STUDIES

---

Vol. 7, New Series, January - June 1988, Year 17

---

## CONTENTS

Savas Agouridis, Mythos - History - Theology (Analysis of Passages from chaps. 1-11 of Genesis) .....	5
George Gratsias, The Problem of Plutarch's Symposiaca IV,5 in connection with New Testament Times .....	21
John Skiadaressis, Genesis and Apocalypse .....	48
Book Reviews .....	61
Obituary: Pierre Benoit .....	69



EDITIONS  
«ARTOS ZOES»  
ATHENS